[illegible]

فاتحۃ العلوم

یعنی

ترجمہ اردو

[illegible]

[illegible]

فہرست مضامین

تفسیر سورۂ فاتحہ مصنفہ علامۂ دہر امام ہمام فخر الدین رازی علیہ الرحمہ

تمت

دیباچہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ

اما بعد [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ہر ایک چیز سے کم و زیادہ کام کا [illegible]
[illegible] کا احساس [illegible]
[illegible]

اللھم ارنا [illegible]

[illegible]

ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطأنا ربنا ولا تحمل
علینا اصرا کما حملتہ علی الذین من قبلنا ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقۃ لنا بہ واعف عنا واغفر لنا وارحمنا
انت مولانا فانصرنا علی القوم الکافرین

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

بلاتے۔ اور اسی امتیاز کے ساتھ ممتاز ہونے کی ترغیب دیتے ہیں جس سے ان کو اپنا آپ دکھا کر وفی انفسکم افلا تبصرون کی حقیقت معلوم کرا کے اس توفیق بخشی۔ جس سے انہوں نے سمجھا کہ ہم کون ہیں۔ روئے زمین پر کیا ہو رہا ہے جس سے وہ فانی دنیا کی بیہودگیاں چھوڑ کر باقی جہان میں دائمی جنت کا حق حاصل ہو گئے۔ یہ مبارک افراد فانی دنیا کے قیام تک اپنا نام اور اس کی پیروی سے کام ہم جنسوں کیلئے چھوڑ گئے ہیں۔ اگرچہ وہ نظر نہیں آتے۔ لیکن اہل دنیا دیکھ رہے اور ان سے بے اندازہ فوائد حاصل کر رہے ہیں۔

میری مراد اس پاک گروہ سے **علماء راسخین** کا وجود باجود مراد ہے۔ ملک میں یا کس زمانہ میں پیدا ہوئے۔ اور توفیق الٰہی کے ساتھ انہوں نے مظاہر قدرت کے نظاروں سے نورانی کیا۔ جو دیکھا اوروں کو بھی دکھایا۔ دنیا کا افراد سے خالی نہیں رہا۔ میں جو طالب علموں کے فضائل سے خوشہ چین ہوا مکمل انسانوں کے کارنامے جیسے کہ دیکھنے چاہئیے دیکھنے کا مدعی ہو ہاں عقیدت بھرا جوش مجھے اس طرف لے جاتا ہے کہ ان برگزیدہ اعیان کے کوشش کروں کہ ہر ایک دینی برادر بقدر استعداد استفادہ کر سکے۔ میں بزرگوں سے رسم رکھنے والے طباع فاضل تحقیق کے بحر ذخار میں نتائج حقہ برسوں تک غور ہی کرتے کرتے یہاں تک محو حیرت ہوئے کہ کائنات سے بھی صاف انکار کر بیٹھے۔ مجھے اس کی بڑی وجہ یہی معلوم ہوئی کہ انہوں بزرگواروں کے طور و طریق اختیار کرنے سے غفلت کی۔ اس لئے یہ ہوا۔ یہ ایک کمی ہے۔ جس کا عالمگیر اثر الحاد کا تخم بو رہا ہے اور علیٰ الجم دلیری تک پہنچ گئی ہے۔ اچھے اچھے پڑھے لکھے دنیا کے مذاہب ان کے قوانین ان کے نیک آثار اور اعمال صالحہ۔ ان کے مجاہد زہد و تقوے اور ان کی ہدایتوں کو ہلکی نظروں سے دیکھنے کے عادی کوتاہ نظری سے فلسفہ۔ اور سائنس کو ہاتھ میں لیکر مذاہب کے پاک نوشتو نجات دہندہ بشارتوں کو وہمی سلسلہ سمجھنے لگ گئے ہیں۔ حالانکہ علماء کوشش اور تحقیقات نے روز روشن کی طرح ثابت کر دیا ہے کہ نوع انسانی

کیاتھا کہ سکتا ہوں کہ۔

عموماً طبقات اولےکو اسلامی حکماء کو ابتداء ہی فلسفہ الٰہی کا وہ اعلےٰ درجہ حاصل ہوا جو ا
کسی کسی کو عمر کھو کر نصیب ہوا۔

میں نے اپنی قوم کے کئی ایک علماء کی تصانیف سے استفادہ کیا جنہوں نے اپنی مذہبی تصانیف م
دلپذیر طرز کے ساتھ داخل کیا ہے۔ ان میں سے مولٰنا امام فخرالدین رازی رحمتہ اللہ علیہ ہ
سبقت کی اور اس طریق کے موجد کہلائے۔ یہ وہی امام خادم الاسلام مخدوم المسلمین ہیں۔ جن
مولانا روم علیہ الرحمتہ فرماتے ہیں ؎

گر باستدلال کاردیں بودے
فخر رازی راز دار دیں بودے

ابن خلکان نے اپنی تاریخ میں آپ کی کنیت ابوعبداللہ محمد بن حسین بن حسن بن علی التیمی ا
المولد، فخرالدین لقب ابن الخطیب الفقیہ عرف شافعی نسبت بیان کر کے لکھا ہے کہ آپ
کے فرد اور اہل زمانہ پر علم کلام اور منقولات۔ تاریخ میں فائق تر ہوئے ہیں بہت سی علوم م
تصنیفیں رکھتے ہیں۔ زیادہ عجیب کتاب تفسیر قرآن ہے جو بہت بڑی آٹھ جلدوں
فنون کے عجائبات سے پر ہے۔ امام اپنی زندگی میں مکمل نہیں کر سکے تھے
سورہ فاتحہ کی ایک مستقل تفسیر۔ المطالب العالیہ۔ نہایۃ العقول۔ کتاب الاولین محصل۔ کتاب
فی الرد علی اہل الزیغ والطغیان۔ کتاب المباحث العمادیہ فی المطالب المعلویہ۔ تہذیب الدلائل
ارشاد النظار الی لطائف الاسرار۔ اجوبہ المسائل التجاربیہ تحصیل الحق۔ کتاب الزبدہ والمعالم و
اور المحصول والمعالم اصول فقہ میں اور حکیم ابن سینا کی "اشارات" کی شرح اور عیون الحکمت کی
فن حکمت میں اور اسرار المکنون اور اسماء الحسنیٰ وغیرہ کتابیں آپ کی تصنیفات سے ہیں۔ ا
کیا گیا ہے کہ زمخشری[1] نحوی کی کتاب موسومہ "مفصل" کی شرح فن نحو میں اور امام غزالی کی فقہی
کی شرح بھی آپ نے لکھی ہے۔ اور معری کی کتاب "سقط الزند" کی شرح۔ اعجاز پر مختصر کتاب اور نحو
بڑے مباحث لکھے ہیں۔ آپ نے علم طب میں کلیات قانون کی شرح بھی لکھی ہے اور علم فراس
د تصنیف فرمائی ہے۔ امام شافعی کے مناقب میں بھی آپ کی تصنیف ہے۔
آپ کی مسلم کتابیں دور دراز شہروں کی درسگاہوں میں پھیلیں۔ لوگوں نے متقدمین کی کت

[1] زمخشری مضافات خوارزم میں زمخشر مشہور قصبہ ہے جو اللہ جار محمد المعروف بہ زمخشری مصنف تفسیر کشاف
ہے۔ اسی سے یار نسبت کی ہے۔

ہمیں بندگی کے جملہ اقسام اور اوس کے مختلف انواع سے پوری پوری واقفیت نہ ہو تا ہمیں
مذکورہ بالا معنی کا علم کیسے ہو سکتا ہے۔

چونکہ اطاعت حسنہ کی بجا آوری اور عقائد طیبہ ہی اصل عبادت ہے تو اون کے اثبات میں جس قدر
دلائل ہیں اور مخالفین کے اعتراضات اور اون کے جوابات ان سب کو ملانے سے دس ہزار سے بھی زیادہ
کا مجموعہ ہوگا بنظر دقیق اور غور عمیق کے بعد

ہمارے قول کو اس امر سے اور بھی زیادہ تقویت پہونچتی ہے۔ کہ کلمہ اعوذ باللہ ہمیں ان امور کی
اطلاع دیتا ہے جن کے ارتکاب اور جن کا اعتقاد کرنے کی سخت ممانعت ہو۔ برخلاف اس کے کلمہ
بسم اللہ سے ان افعال اور اعتقادات سے آگاہی ہوتی ہے۔ جن کے ارتکاب اور صدور کے متعلق تاکیدی
حکم آچکا ہے۔ اور بسا افعال ایسے بھی ہیں جنکو بجا لانا فرض اور ازحد ضروری ہے۔ تاوقتیکہ ہمیں ان سچے
عملوں اور پاکیزہ افعال کا علم نہو لے ہمیں ہرگز بسم اللہ کی کیفیت اور ماہیت کا علم نہیں ہو سکتا۔ پس
مذکورہ بالا تقریر سے ثابت ہوگیا کہ کلمہ اعوذ باللہ اور کلمہ بسم اللہ ہر دو کئی ہزار مسائل کی کان ہیں۔ ہم نے
جس ترتیب سے اپنی تقریر کو چلایا ہے وہ ناموزوں اور خلاف عقل نہیں۔ بلکہ عقل کے نزدیک بالکل درست
اور رضایا پسندیدگی ہے۔

(الحمد للہ) ہر ایک جانتا ہے کہ حمد کے لئے نعمت کا حاصل ہونا ضروری ہے۔ تاوقتیکہ انعام یا نعمت
حاصل نہ ہو یا کم از کم اس کا علم نہ ہو حمد واجب نہیں ہوتی۔ خداوندی فرمان واجب الاذعان وان تعدوا نعمت اللہ
لاتحصوہا سے معلوم ہوتا ہے کہ انعامات یزدانی اس قدر وسیع ہیں۔ جن کا شمار نہیں ہو سکتا اور
ناممکن التحدید ہیں۔ پس ہم ان انعامات میں سے بطور مثال صرف ایک امر کو بیان کر کے سلسلہ کلامی
کو اس طریق پر چلاتے ہیں کہ نفس و بدن یہ دونوں ایسی چیزیں ہیں جن کا علم ہونا اور ان کی کما حقہ شناخت
کو حاصل کرنا ہر ایک ذونشری کے لئے ازحد ضروری ہے یہ تو مسلمہ امر ہے کہ تمام اشیاء سے زیادہ
تر مفید اور نفع بخش چیز اگر کوئی ہے تو وہ صرف بدن انسانی ہی ہستی کے کتب طب میں حکما
نے لکھا ہے کہ صرف بدن انسانی میں خداوند عزوجل نے پانچ ہزار منفعتیں ودیعت کر رکھی ہیں
علم تشریح الابدان سے واقف کار پر پوشیدہ نہیں۔ کہ یہ علم ایک ایسا بحر ناپیداکنار ہے کہ جسکی
انتہا کو معلوم کرنا مقدرت انسانی سے کوسوں دور ہے۔ وہ تمام اقسام جن کا علم انسان کو
ہو سکتا ہے یا موجود ہے اس علم کو اصل علم سے وہی نسبت ہے جو دریا کو قطرہ سے پس اس سے
ظاہر ہو گیا کہ پیدائش انسانی کی مختلف حکمتوں کے اقسام کم از کم دس ہزار مسائل پر حاوی ہیں

نیز پیدائش عرش و کرسی۔ طبقات آسمانی۔ اور مستقل و غیر مستقل ستاروں کی پیدائش۔ اور ان سب
کا مختلف انداز اور ان کے مختلف رنگوں۔ ان کی مختلف خاصیتوں اور تاثیروں میں جس قدر حکمتیں
پوشیدہ ہیں اور ظاہر ہے کہ ان سب حکمتوں کے مجموعہ کو پیدائش جمادات۔ نباتات۔ حیوانات بمع
ان کے مختلف قسموں کے اور ان کے احوال کی حکمتوں کے مجموعہ کے ساتھ جمع کرنے سے معلوم
ہوگا کہ ان سب میں لاکھوں تو نہیں مگر ہزارہا مسائل موجود ہیں۔ آیت کریمہ (وسخر لکم ما فی السموات
والارض) سے ظاہر ہوتا ہے کہ دنیا کی موجودات ارضی و سماوی سب کی سب کو انسان کی ناظر دہ
اور اس سے ان سے مستفید کرنے کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ ابتدا میں لکھ چکا ہوں کہ حمد انعامات
پر ہوتی ہے پس معلوم ہوگیا کہ صرف الحمد للہ کئی ہزار انعامات و مسائل کو شامل ہے

(رب العالمین) یہ کلمہ مضاف اور مضاف الیہ سے مرکب ہے۔ تاوقتیکہ ان دونوں کا جدا
جدا علم نہ ہو ایک کو دوسرے کی طرف مضاف نہیں کر سکتے۔ تو ضروری ہوا کہ اسناد کرنے سے پیشتر
رب اور عالمین دونوں کا علیحدہ علیحدہ تفصیلی علم حاصل کیا جائے۔ ورنہ ہمیں رب کو عالمین کیطرف
اضافت کرنے کا کوئی اختیار نہیں۔

ازیں بعد اب یہ دیکھنا ہے کہ لفظ عالمین کا اطلاق کس پر ہوتا ہے یقینی بات ہے کہ خالق الکل
عز اسمہ کے ماسوا جس قدر ارضی و سماوی موجودات ہے ان سب پر اسکا اطلاق ہوتا ہے۔ اور موجودات
کی تین قسمیں ہیں۔ متحیزات۔ مفارقات۔ اور صفات اور قسم اول کی ہر دو قسمیں ہیں۔ مرکبات اور بسائط
کواکب افلاک اور عناصر از قسم بسائط ہیں اور موالید ثلاثہ کو مرکبات کہتے ہیں۔ لیکن اس موجودات
ثلاثہ کے ماسوا اور بھی موجودات اور اجسام ہیں جن سے انکار نہیں ہو سکتا۔ موجودات کو صرف
موالید ثلاثہ پر منحصر کرنے کی آجتک کوئی قوی دلیل معلوم نہیں ہو سکی۔ اور نہ ہوگی۔ بلکہ یہ ثابت ہو چکا
ہے کہ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے اجسام ہیں جو خلا میں موجود ہیں اور جن کی تعداد ہی انسان کو
معلوم نہیں ہو سکی۔ نیز [illegible]مل شدہ امر ہے کہ خداوند کریم موجودہ جہان کے ماسوا اسی جیسا دوسرا
جہان بھی پیدا کر سکتا ہے۔ بلکہ وہ قادر ہے کہ اس جہان سے بھی کئی گنا زیادہ وسعت و بڑائی میں
پیدا کرے۔ اور اس میں چاند سورج۔ عرش و کرسی۔ ستارے سیارے وغیرہ تمام چیزوں کو مہیا
کردے۔ برخلاف اس کے گو فلاسفروں نے بہت سے دلائل سے وحدت عالم کو ثابت کرنے کی
کوشش کی ہے۔ لیکن دراصل ان کے جملہ دلائل پیش کردہ ضعیف اور لغو محض ہونے کے باعث قابل اعتماد
و التفات نہیں ہیں۔ اور مخالف دلائل اس قدر قوی ہیں جن کا جواب نہیں بن پڑتا۔ بلکہ اگر تھوڑا اسا

بھی غور کیا جائے تو ثابت ہو جائے گا کہ دلائل تو ہر طرف سرے سے اون کے مقدمات بینہ و دلائل کی
بنیاد ہوتی ہے سراسر غلط اور واہیات ہیں۔ ابو العلاء معری جو بڑے پایہ کا شاعر گذرا ہے اوس کے دو
مندرجہ ذیل شعروں سے ہمارے خیال کی مدد ملتی ہے۔

یا ایہا الناس کم للہ من فلک تجری النجوم بہ والشمس والقمر
هین علی اللہ ماضینا وغابرنا فما لنا فی نواحی غیرہ نظر

ہر ایک مانتا ہے کہ متحجرات کے جملہ اقسام کئی ہزار مسائل کا گنجینہ اور خزانہ ہیں۔ بلکہ اگر انسان تمام
موجودات سے روگش ہو کر صرف سونے۔ چاندی۔ پیتل۔ لوہا۔ تانبا۔ جست۔ سیماب۔ گندھک۔ ہڑتال اور
نمک وغیرہ کی خاصیات مختلفہ اور اون کی عجیب غریب تاثیروں پر غور کرتا ہوا ساتھ ہی نباتات کے مختلف
حالات کو بھی مدنظر رکھے۔ پھولوں۔ شگوفوں اور کلیوں بوٹیوں وغیرہ سب کو کامل غور و خوض کی نگاہ سے
پڑ نظر لے اور بعد ازاں حیوانات کے انواع و اقسام اور اون کی مختلف خصلتوں اور صفات کو نظر امعان
سے دیکھتا ہوا پرندوں۔ جانوروں۔ وحشیوں اور حشرات الارض کے وسیع میدان میں جا نکلے تو
اس محدود مخلوق کی حکمتوں کو معلوم کرنے میں کامل ایک عمر کا عرصہ صرف کر دے۔ کچھ شک نہیں کہ
وہ ہرگز اپنی کوشش میں کامیابی حاصل نہیں کر سکیگا اور ندامت و سراسیمگی اور حیرانگی کے سوا کچھ حاصل
نہ ہوگا۔ جبکہ خداوند عز اسمہ نے اسی مضمون کو آیت شریفہ ×××××××××××××++++++++
××× ولو ان ما فی الارض من شجرۃ اقلام والبحر یمدہ سبعۃ ابحر ما نفدت کلمات اللہ۔ میں بیان کیا ہے
جس سے ہمارے مصرحہ الذکر خیال کی تائید ہوتی ہے۔ الحاصل ذات سبحانی کے سوا باقی سب کے مجموعہ پر عالمین
کا لفظ اطلاق پذیر ہوتا ہے۔

(الرحمن الرحیم) رحمت کہتے ہیں بلائے آسمانی اور آفات ناگہانی سے محفوظ رکھنے کو اور بھلائی و بہتری
کے سامان مہیا کرنے کو۔ تو رحمت کے معنوں سے اُسی وقت پوری پوری آگاہی ہو سکتی ہے اگر آفات
اور ضربات کا مفہوم ہمارے ذہن نشین ہو۔ ورنہ کیسے ممکن ہے کہ رحمت [illegible] معنی سمجھیں اور اوس کے
خواستگار رہیں۔ کیونکہ غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ آفات و بلیات کا دائرہ غیر محدود اور دریا ناپیدا کنار
ہے۔ گو اس میں شک نہیں کہ علم کے مطالعہ سے ہمیں ان کی تعداد معلوم ہو سکتی ہے اور یہ بھی معلوم ہو جاتا
ہے کہ بدن انسانی اور حیوانی کے ہر ایک جزو و عضو میں مختلف قسم کے امراض مختلف شکلوں میں نمودار
ہوتے ہیں جن کے علاج و معالجہ کے لئے عقل انسانی طرح طرح کی تدبیروں اور کوششوں سے
رفع کرنے کی غرض سے ادویات اور مختلف بوٹیوں کو حاصل بھی کرتی ہے۔ نباتات۔ معادن۔ حیوانات

وغیرہ وغیرہ اشیاء کو استعمال کرتی ہے جس کے باعث لبسا اوقات مخلصی کی صورت بھی پیدا ہوتی ہے لیکن تاہم اس علم حاصل شدہ کو اصل سے اگر کچھ نسبت ہے تو ذرہ اور پہاڑ کی نسبت موجود ہے۔ صرف بدن انسانی اور حیوانی کے امراض اور اُن کی اغذیہ ادویہ کا استدر وسیع میدان ہے جس کی انتہا معلوم نہیں ہو سکتی اور کیوں نہ ہزار ہا برس اس میں صرف کردیے جائیں۔ مگر ہنوز روز اول ہی رہے گا۔ جالینوس جو حکماء میں سے بڑے پایہ کا حکیم گذرا ہے۔ بیان کرتا ہے کہ میں نے اعضاء چشم کے فوائد میں ایک کتاب لکھنے کا ارادہ کیا جسمیں ہر ایک عضو کی حکمتوں کو تفصیل کے ساتھہ لکھا جائے۔ لیکن اس کتاب میں تمام اعضاء کی حکمتوں کو تو جہاں تک میرا علم تھا لکھہ دیا۔ لیکن عضلین ملتقین کو یکجا جمع کرنے میں جو حکمتیں مجھے معلوم تھیں انہیں قلمبند کرنے میں بخل کیا تو رات کے وقت مجھے خواب میں آسمان سے فرشتہ اُترتا ہوا دکھائی دیا۔ اور کہنے لگا اے جالینوس خداوند کریم نے تجھے اس لئے حکمت نہیں سکھائی کہ تیرے سوا دوسروں کو معلوم نہ ہوں تو اپنے ساتھہ قبر میں لیجائے اور وہ ان فوائد سے محروم رہیں۔ تجھے ہرگز بخل نہیں کرنا چاہئے۔ فرشتہ کا کہنا تھا کہ مجھے کان ہوگئے اور اپنا ارادہ سابق کو بدل کر صبح اُٹھتے ہی اس مضمون پر ایک مبسوط کتاب لکھنی شروع کردی جس میں بڑی شرح و بسط کے ساتھہ کھول کھول کر ان حکمتوں کو بیان کیا جو ہر دو پٹھوں کو باہم یکجا کرنے میں پوشیدہ ہیں۔ جالینوس نے ایک دوسری کتاب بھی لکھی ہے۔ کہ ایک دفعہ میری تلی بڑھ گئی اور یہانتک بڑھی کہ میری عقل میں اسکا علاج سمجھہ نہیں آتا تھا۔ حیران تھا کہ کیا کروں اسی فکر و اندوہ میں لیل و نہار گذر جاتے۔ اسی اثناء میں رات کے وقت بحالت خواب ایک فرشتہ آسمان سے اُترا اور اوس نے خنصر او بنصر کی درمیانی رگ کا فصد نکال دیا۔ خون نکلتے ہی مجھے کلی صحت ہوگئی۔ اور غسل صحت کیا۔ مذکورہ بالا

ہر دو حکایتوں سے معلوم ہوگیا کہ حکیم مطلق کی حکمتوں کا شمار اور انکی حد بندی نہیں ہو سکتی کیونکہ جالینوس جیسا حکیم ایک معمولی سی بیماری سے عاجز ہوگیا۔ اس کی عقل اور فکر کچھ مدد نہ دے سکی تو اوروں کا ذکر ہی کیا ہے۔ شب و روز علم طب کی کتابوں کو مطالعہ کرنے والے کو بہت سی ایسی نظیریں معلوم ہونگی کہ لبسا اوقات بڑے بڑے حکماء باوجود کتب طبیہ کے ہوتے ہوئے بھی کئی ایک امراض کے علاج سے عاجز ہے۔ اور ان سے کچھہ بن نہ پڑا۔ نیز وہ شخص بخوبی اندازہ لگا سکتا ہے کہ رحمت یزدانی کی تحدید امر غیر ممکن اور خارج از قوت بشری ہے۔

(مالک یوم الدین) اصل مقصد کو بیان کرنے سے پیشتر ایک تمہید بیان کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں انسانی زندگی کی مثال مسافر کی سی ہے۔ دنیا جائے مسافت ہے۔ برس اس کے فرسنگ ہیں

اور مہینہ اس کے مثل سانس اس کے قدم ہیں۔ اور آخرت کو جانا چاہتا ہے۔ اور یہی اسکی منزل مقصود ہے جہاں اسکو اس قدر طول طویل مسافت کو طے کرنے اور بڑی بڑی دشواریوں کو برداشت کرکے وہاں پہنچنا ہے اور اپنے اعمال صالحہ کے عوض میں بڑے بڑے درجات اور مراتب حاصل کریگا۔ اثناء سفر میں عجائبات ارضی و سماوی بمع ما فیہا دیکھتا ہوا گذر گیا۔ وہ ضرور خیال کرے گا کہ عالم ثانی کے عجائبات اور اوس کی رونق کس درجہ تک زیادہ ہوگی۔ وہ اس جہان پر قیاس کرتا ہوا سمجھ لیگا کہ عالم آخرت کے سامان آسائش اور وہاں کی کامیابیاں اور بھلائیاں ہزارہا درجہ زیادہ اور خوش کن ہونی چاہئیں اس کی طبیعت میں وہاں کی کل موجوات کا نقشہ کھنچ جائے گا۔

غرضیکہ کلمہ مالک یوم الدین سے ہمیں ان مسائل کا علم حاصل ہوتا ہے جنکا آخرت اور حشر و نشر سے تعلق ہے لیکن مسائل دو طرح کے ہیں۔ اول مسائل عقلیہ جنکا مفہوم بذریعہ عقل ذکا اور کامل غور و خوض کے بعد حاصل ہوتا ہو اور دوم مسائل سمعیہ جو صرف عقل اور تدبیر سے حاصل نہیں ہو سکتے بلکہ ان کیلئے سماع بھی ضرور ہونا چاہئیے۔ مسائل عقلیہ سے میری مراد ان مسائل سے ہے جن سے دُنیا کا فنا اور بالکل کالعدم ہوکر پھر از سر نو موجود ہونا اور پس از ممات دوبارہ زندہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ان مسائل کا حاصل ہونا ناممکن ہی اور ہمارا ذہن کبھی انکی تصدیق نہیں کر سکتا۔ اور اس بات پر ہیں کہ اول ہمیں نفس کی اصلیت اس کے مختلف احوال صفات اور کیفیات کا پورا علم ہو اور نیز وہ کیفیت جو لبعد از فنا انسان کو لاحق ہوگی۔ اور حقیقت شقاوت و سعادت کی تفصیلی معانی ذہن نشین ہوں نیز خداوند حقیقی کو مختار کلی اور متصرف اصلی ہونا مان لیں اور نیز ہم یقین کرلیں کہ حق سبحانہ مردوں کو زندہ کر سکتا ہی۔ یہی ایک صورت ہی جن کے باعث ہم مسائل عقلیہ کو حاصل کر سکتے ہیں ورنہ ہرگز ممکن نہیں کیونکہ مذکورہ مقدمات پر ان مسائل کا انحصار ہو۔ اور یہ مسائل بہت ہی دقیق ہیں جن کے بحثوں کی تعداد تقریباً پانچسو تک پہنچتی ہے۔

دوسری صورت یعنی مسائل سمعیہ ان کی تین قسمیں ہیں قسم اول میں وہ علامات ہیں جنکا ظہور قرب قیامت پر ہوگا۔ اور جن کی تعداد دس ہے اور جن کو آئندہ اوراق میں بالتفصیل بیان کیا جائیگا

قسم دوئم کیفیات نفخ صور کو شامل ہے جس کے باعث تمام موجودات جسمانی و نورانی معدوم ہوجائینگی اور آسمان و زمین سیارے ستارے فلک نجوم شمس و قمر سب کی ہستی نیستی سے بدل جائے گی۔

قسم سوئم میں وہ احوال ہیں جو لبعد از قیام قیامت ظاہر ہونگے اور وہ مختلف کیفیات جو خلائق کو لاحق ہونگی مثلاً کیفیت حشر اور وہ حالتیں جو خلائق پر باہمی ایک دوسرے کو دیکھکر طاری ہونگی ملائکہ کا حاضر ہونا انبیاء علیہم السلام کا اپنی امت کے آگے آگے چلنا حساب و کتاب

وزن اعمال۔ اور بعد ازاں فریق فی الجنتہ وفریق فی السعیر کے حالات اور وہ تمام مختلف حالتیں جو جنتیوں اور دوزخیوں کو بعد الدخول لاحق ہونگی۔ جنتی اور دوزخیوں کی گفتگو اور وہ اعمال جن کو جنتی دیکھ دیکھ کر اور اون کی جزاء حسنہ کو موجود دیکھکر خوش ہوں گے۔ اسی طرح دوزخیوں کا اپنی بدکرداریوں کو دیکھکر اور موجودہ عتاب و عذاب کو دیکھکر کف افسوس ملنا اور سر پیٹنا غرضیکہ ان تمام حالتوں اور کیفیتوں کا جدا جدا بیان اور اون کی کامل بحث ہزارہا مسائل میں ختم ہوتی ہے۔ اور ان تمام مسائل کا تعلق (مالک یوم الدین) سے ہے۔

(ایاک نعبد وایاک نستعین) آیت ہذا میں خلوص عبادت کو ظاہر کیا گیا ہے۔ لہذا بیان ضروری ہے کہ عبادت کے معنی معلوم ہوں۔ عبادت کہتے ہیں حاکم اعلےٰ کے حکم کو اوس کی تعظیم و تکریم کی غرض سے بجا لانا عبادت کا استحقاق اگر کسی ایک وجود کو حاصل ہے تو وہ واجب الوجود اور بالفاظ دیگر معبود حقیقی قادر مطلق کو ہے۔ اس کے سوا کوئی بھی بندگی اور پرستش کے لائق نہیں۔ تو اب یہ امر ضروری ہوا کہ وجود حق سبحانہٗ کو تو ہی دلائل سے ثابت کیا جائے۔ اس امر کو ثابت کرنے کے بعد یہ امر بدلائل ثابت کرنا ہوگا کہ وہ خالق الکل اور ممکنات غیر متناہی کو پیدا کرنے والا اور مختار کلی ہے۔ نیز یہ امر وہ تمام صفات کا مالک ہے مثلاً یہ کہ وہ تمام اشیاء ظاہرہ اور باطنہ غیر محدودہ کو جانتا ہے۔ حاجات اور ضروریات سے پاک ہے غرضیکہ مذکورہ بالا تمام امورات کو تسلیم کئے بغیر عبادت نہیں ہوسکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خداوند کریم نے انسان کو مختلف احکام کی بجا آوری کا اور بعض امورات کو ترک کرنیکا حکم دیا ہے۔ لیکن تا وقتیکہ ہمیں اسکا موصوف بالصفات المذکورہ ہونا معلوم نہو جائے کیسے لوازمات ایاک نعبد کو ادا کرسکتے اور اُس کے احکام ترک وفعل پر کاربند ہوسکتے ہیں۔

ازیں بعد اوامر و نواہی کی کمیت اور نوعیت بالتفصیل معلوم ہونی چاہیئے تاکہ ان کی بجا آوری کماحقہ ہوسکے۔ جملہ اوامر فقہیتہ اجتہادیہ قیاسیہ اور وہ اوامر جن کی تعمیل کا انبیاء سلف اور عبادت کے وہ تمام فن کو بجا لانے کا حکم فرشتوں کو از ابتدائے آفرینش ارض وسما ہو چکا ہے۔ یہ سب کے سب اوامر کی ذیل میں داخل ہیں لیکن

اوامر کے اقسام مختلف ہیں بعض کو صرف اعمال جوارح سے تعلق ہوتا ہے جن کو فقہ میں مشرح بیان کیا گیا ہے۔ اور بعض کا تعلق صرف تزکیہ قلوب اور اصلاح اخلاق سے ہوتا ہے۔ جن کی تفصیل اخلاقی اور سیاسی کتابوں میں مرقوم ہے۔ چونکہ اخلاق کا دارومدار خیالات پر ہے اور خیالات انسانی یکساں نہیں ہوتے۔ تو معلوم ہوا کہ اخلاق کا دائرہ بہت ہی وسیع ہے۔ مذکورہ بالا تمام اقسام

اوامر کیا اخلاقی اور کیا اعمالی ان سب کا مجموعہ آیا ک نعبد ہے۔ جو انگشت بجتوں ولیلوں اور مثالوں کا خزینہ ہے گویا وہ سمندر ہے جس میں سے بڑی بڑی نہریں اور ندیاں نکلتی ہیں۔

راہدنا الصراط المستقیم ہ آیت ہذا میں عبودیت کا اقرار کرنے کے بعد خواستگار ہدایت اور سیدھے راستہ پر چلانے کی آرزو کو ظاہر کیا ہے۔ لیکن ہدایت کے دو طریق ہیں۔

ایک تو یہ کہ دلائل کی وساطت سے جہالت کو دور کیا جائے۔ نامعلوم امر کو مختلف طریق سے معلوم کیا جائے۔

دوسرا یہ کہ بتوسل تزکیہ قلب اور تصفیہ باطن خیر حاصل کو حاصل کیا جائے۔ صورت اول جس میں اس کو معلوم کرنے کا ذریعہ دلائل اور وجوہات بیان کیا گیا ہے۔ معمولی مسئلہ نہیں بلکہ وہ ایک غیر متنا ہی امر ہے۔ کیونکہ دلائل کا احاطہ آج تک نہ کسی سے ہو سکا اور نہ آئندہ ہو گا۔ یہ سلسلہ ہی جسکا انجام نہ دارد ہر ایک شخص کا طریق استدلال جداگانہ ہے ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کی کل موجودات حتی کہ ایک ذرہ میں سے بھی خداوند حقیقی اور متصرف کل کی دلیل ملتی ہے اور اوس کی عظمت و جلالت مترشح ہوتی ہے۔ شاعر کہتا ہے۔

وفی کل شئی لہ ایت تدل علی انہ واحد

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ دنیا کی کل موجودات ارضی و سماوی سب کے سب جسم ہونے میں شریک ہیں ان میں کسی قسم کا فرق نہیں ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ ہر ایک چیز اپنی صفات یعنی رنگ اور تاثیرات وغیرہ میں دوسرے سے مخالف ہے ایک سیاہ ہے تو دوسری سفید آگ کی تاثیر گرم ہے۔ دوسرے کی سرد۔ غرضیکہ خاصیات میں ضرور کوئی نہ کوئی فرق موجود ہوتا ہے۔ ایک سے ایک نہیں ملتی۔ تو اب سوال یہ ہے کہ تفریق و تخصیص مذکورہ کس نے کی ہے۔ کیا حسب اقتضاء جسمیت ہے یا اوس کے سوا کوئی دوسری چیز ہے۔ اقتضاء جسمیت تو باعث تفریق ہو نہیں سکتا۔ ورنہ تمام اشیاء کا یکساں ہونا لازم آتا ہے اور اس صورت پر تفریق کو غلط ماننا پڑے گا۔ حالانکہ ایسا نہیں اور مشاہدہ کے برخلاف ہے۔ پس ثابت ہوا کہ مختلف خاصیات اور صفات کو پیدا کرنے والا ایسا وجود ہے جو جسمیت سے پاک ہے۔ ذی جسم تو ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ بداہت کے برخلاف ہے۔ علاوہ اس کے یہ امر بھی بلحاظ بداہت محال ہے کہ جو چیز جسمیت سے پاک ہو اور یہ امر پایہ ثبوت کو بھی پہونچ چکا ہے وہ زندہ اور اشیاء کے احوال سے خبردار نہیں ہے۔ بلکہ وہ کسی دوسری طاقت اور تاثیر کی محتاج ہے جس کے باعث وہ زندہ اور دائم القیام ہے۔ کیونکہ اگر اس امر کو تسلیم کر لیا جائے تو ممکنات اور غیر ممکنات میں کیا فرق ہو گا۔ حالانکہ بداہت مساوات کے برخلاف ہے۔ پس معلوم ہوا کہ

وہ شے بذات خود احوال اشیاء سے آگاہ ہے۔ اس کا کوئی دوسرا موثر نہیں ہے۔ اور یہی خدائے یگانہ ہے۔ پس

مذکورہ بالا تقریر سے معلوم ہوگیا کہ ہر ذرہ آسمانی اور ہر ارضی سو قادر ذو الجلال کے وجود پر رہنمائی کرتا ہو۔ شیخ عمر فرماتے ہیں کہ ہر ایک شی کے اجزاء سے ہمیں ہستی خداوندی کے بیشمار دلائل ملتے ہیں۔ کیونکہ ہر ایک چیز کا جز علیحدہ ہے۔ تمام اشیاء بطریق بدیہیت مختلف چیزوں کو قبول کرتی ہیں۔ مختلف صفات سے موصوف ہیں۔ اور ہر ایک چیز محتاج ہے صانع کی اور ایسی وجود کی جو انہیں مناسب جز میں واقع کرے اور اسی کا نام خداوند کریم ہے۔ پس ثابت ہوا کہ علم کو دلائل اور ثبت سو حاصل کرنے کی ذیل میں مسائل کتنے ہیں جن کی انتہا نہیں۔

اب یہی علم کو بذریعہ ریاضت نفس اور تزکیہ باطن حاصل کرنے کی صورت تو آیت خداوندی (فَقُلْ وَجْهَهُ ہو موسیٰ) سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ بھی غیر متناہی شاخوں میں پھیلا ہوا ہے۔ کیونکہ ریاضت نفس اور تصفیہ قلب گو کہ ایک طریق ہیں ہر ایک انسان کا اپنا جداگانہ طریق ریاضت ہو۔ جس کے باعث وہ اپنی باطن کو آلودگیوں سے پاک اور دل کو آئینہ کی طرح شفاف بنا کر اس کی مدد سے راہ خدائی کو دیکھتا ہے پس معلوم ہوگیا کہ یہ ایک سمندر ہی جس کی گہراؤ کو معلوم کرنے سے عقول انسانی عاجز ہیں اور بڑے بڑے محقق اور مقدس کی عقلیں اس جگہ میں بے دست و پا ہوگئیں گو اس میں شک نہیں کہ بہت سے رموز اور نکات معلوم ہوئے ہیں لیکن تمام نہیں بلکہ یہ دریا میں سے ایک قطرہ ہو۔

(صراط الذین انعمت علیہم ولا الضالین) مذکورہ بالا طول طویل بحثوں سے ثابت ہوگیا کہ سورہ فاتحہ میں دس ہزار تو کیا بلکہ ہزارہا مسائل اور رموزات و نکات کی کان ہے۔ جن کی انتہا نہیں اور ان کا خاتمہ معلوم نہیں ہو سکتا۔ اور کم از کم اس امر میں تو شبہ نہیں کہ سورہ ہذا میں سے دس ہزار مسائل ضرور نکل سکتے ہیں۔

فصل دوم

اس امر کے بیان میں کہ تھوڑے لفظوں سے بہت معنی ہو سکتے ہیں

اس مقصد کی تحقیق کو کلمہ اعوذ باللہ سے شروع کیا جاتا ہے۔ لفظ اعوذ فعل ہے باللہ کی با الصاق کی اور حرف جارہ ہے اور لفظ اللہ میں اختلاف ہے۔ بعض اسے اسم علم کہتے ہیں اور بعض مشتق

بہرصورت اس کا اسم ہونا مختلف فیہ ہے علوم عقلیہ (منطق وغیرہ) میں ثابت ہو چکا ہے کہ ہر ایک چیز کا علم حاصل ہونے سے پیشتر اس کی جنسیت کا علم ہونا ضروری ہے تاوقتیکہ اس کی جنسیت معلوم نہ ہو گی اس کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اور نیز یہ مسلمہ امر ہے کہ بسیط چیز کا علم مرکب کے علم سے مقدم ہوتا ہے۔ ان دونوں اصولوں کو مدنظر رکھ کر میں یہ کہتا ہوں کہ مقصود اصلی کو بیان کرنے سے پیشتر اسم کے اوصاف اور اس کے اقسام اور پورے پورے معانی کا علم حاصل کرنا از بس لابدی امر ہے نیز یہ امر بھی معلوم ہونا ضروری ہے کہ لفظ اللہ مشتق ہے یا اسم علم مشتق ہونے کی صورت پر اس کے کیا دلائل ہیں۔ اور اگر اسم علم ہے تو کن وجوہات سے۔ نیز یہ امر کہ فعل کسے کہتے ہیں۔ اس کے اقسام اوصاف اور معانی کیا ہیں۔ خاص کر فعل مضارع کے تفصیلی حالات کیا ہیں۔ جنہیں حروف جارہ کہتے ہیں غرضیکہ مذکورہ بالا امورات کی تفصیل معلوم ہونی اور ان کا پورا پورا ذہن نشین ہونا اصل مقصد کے حاصل کرنے کے لئے از حد ضروری ہے۔ ورنہ کلمہ اعوذ باللہ کی ماہیت و اصلیت کا علم ہرگز حاصل نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس پر پوری غور و پرداخت ہو سکتی ہے۔ لیکن برخلاف اس کے اگر اول اول امورات مذکورہ کا تفصیلی خاکہ ہمارے ذہن میں موجود ہوگا تو کلمہ مذکورہ کی تحقیق اور حقیقت کو حاصل کرنے میں کسی قسم کی دشواری اور مشکل حائل نہ ہوگی۔ اور اصل معاملہ صاف صاف معلوم ہوتا جائیگا۔

لیکن ابھی اور بھی بہت سے مراحل کو طے کرنا باقی ہے۔ کیونکہ ہر ایک چیز کا اصل اور مخرج ہوتا ہے اور سلسلہ کلام کو کلمہ کی تعریف اور اس کے خواص سے شروع کرنا چاہیئے۔ الفاظ کی وسعت کی انتہا نہیں ہے۔ غور کے بعد ہمیں بہت سے الفاظ مترادف المعنی معلوم ہوتے ہیں۔ جیساکہ کلمہ۔ کلام۔ قول۔ لفظ لغت اور عبارت جملہ الفاظ میں اشتراک معنوی پایا جاتا ہے۔ لیکن مترادف المعنی الفاظ کا علم اسی وقت ہو سکتا ہے۔ اگر ان الفاظ کے علیحدہ علیحدہ معنی معلوم ہوں۔ ورنہ ہمیں مجاز نہیں کہ الفاظ کے متعلق کسی قسم کی رائے زنی کر سکیں۔ اور نہ ہی ہمیں ان کو مشارک المعنی کہنا جائز ہوگا۔ تو اب ضروری بات ہے کہ ہم مترادف المعنی الفاظ کا جدا جدا علم حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ خاص کر کلمہ۔ کلام۔ قول۔ لفظ وغیرہ الفاظ کے جدا جدا معنی معلوم ہونے چاہئیں۔ اس کے بعد اب صرف یہ امر باقی رہا کہ کیا جن الفاظ کو مترادف قرار دیا گیا ہے۔ فی الواقعہ مترادف ہیں یا نہیں۔ بلکہ مبائن۔ دونوں صورتوں میں دلائل ضروری ہیں۔ ورنہ دعویٰ بلا دلیل اور قول بدون برہان ہوگا۔ ابھی پانچواں مرتبہ باقی ہے۔ کیونکہ تمام الفاظ حروف اور اصوات سے بنتے ہیں۔ حروف پیدا ہوتا ہے۔ زبان اور لبوں کی حرکت اور باہم ملانے سے آواز پیدا ہوتی ہے۔ سانس سے۔ لہذا حقیقت صوت معلوم ہونی چاہیئے۔ اور کہ سانس کس چیز کا نام

عوامل اور حروف کہتے ہیں اور اس کے اقسام و خواص و فاعلیت ان حروف کے حالات کیا ہیں۔

ہے۔ اور سانس لینے سے کیوں مختلف آوازیں نکلتی ہیں۔ اور اس میں کیا حکمت ہو۔ اور کیا آواز صرف سانس لینے سے پیدا ہوتی ہے۔ یا استخراج سانس سے۔ یا ان دونوں کے مجموعہ سے۔ اور کیا ضرورت ہتی جس کے باعث انسان کبھی سانس لیتا ہو اور کبھی نہیں۔

چونکہ سانس انسان کے سینہ وغیرہ اعضاء باطنی سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا ان بڑے بڑے اعضاء باطنی کی حقیقت اور ماہیت پر پورا پورا غور کیا جائے۔ جن کے ساتھ آواز کا تعلق ہے۔ مثلاً دل اور وہ پردہ مخفی جس سے حرکت صوتی پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ رگیں جو زبان اور لبوں کو حرکت دیتی ہیں۔ اور پھر ان رگہائے بطنی و حلقی کی کیفیت دریافت کرنی چاہیئے۔ جن سے ان محرک عروق کا تعلق ہے۔ یا جن کے ساتھ وہ وابستہ ہیں۔

اس آخری مرحلہ کی دوسری صورت جس سے آوازوں میں ایک خاص ترکیب پیدا ہو جاتی ہے یعنی حروف کے متعلق بہت سے امورات قابل غور و پرداخت ہیں۔ مثلاً یہ کہ حرف کیا چیز ہے اور کس کیفیت کا نام ہے۔ کیا اس شکل کو کہتے ہیں جو آواز سے پیدا ہوتی ہے۔ یا نفس صوت کا ہی نام حرف ہے اور مخارج حروف حلق۔ زبان۔ لب۔ اور دانت کی کیا ماہیت ہو۔ ان کے تفصیلی اور تشریحی حالات کیا ہیں۔ ان تمام امورات کا جواب علم تشریح الابدان میں واضح طور پر لکھا ہوا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ کلمہ اعوذ باللہ کی تحقیق بیان کرنے سے پیشتر مرحلہ خامسہ کے بے انتہا مباحث کا علم ہونا ازبس ضروری ہے

چھٹا مرحلہ یہ ہے کہ کیا صوت حروف ان کیفیات سے ہیں۔ جنکو ہم محسوس کر سکتے ہیں۔ لیکن احساس کے مختلف طریق ہیں۔ مثلاً آوازیں قوت سامعہ کی وساطت سے محسوس ہوتی ہیں۔ رنگ وغیرہ اشیاء قوت باصرہ کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں۔ مزہ لذت وغیرہ کیفیات کو معلوم کرنا قوت ذائقہ کا کام ہے۔ تو کیا یہ جملہ کیفیات محسوسہ کی حقیقت ایک ہی ہے یا مختلف الحقیقۃ۔ اگر مختلف الحقیقۃ ہیں تو ہمیں ان کیفیات میں اشتراک کیوں معلوم ہوتا ہے۔ کیا اشتراک کا باعث امورات خارجیہ ہیں۔ یا غیر خارجیہ۔

مرحلہ ہفتم۔ انہیں کیفیات میں بطریق ثانی تنقیح طلب امورات کا یوں سلسلہ جاری ہوتا ہے کہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ جملہ کیفیات محسوسہ از قسم کیف ہیں۔ تو اولاً ہمیں کیف کی تعریف معلوم ہونی ضروری ہے ورنہ ہم کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ کیفیات از قسم کیف ہیں اور کم نہیں۔ کیونکہ نامعلوم شئے پر حکم لگانا ناممکن ہے اس امر کو طے کرنے کے بعد اب دیکھنا یہ ہے کہ مقولہ کیف جس طرح جنس الانواع پر صادق آتا ہو کیا اسی طرح ان کیفیات محسوسہ پر صادق آتا ہے یا کوئی دوسری صورت ہو۔

آٹھواں مرحلہ۔ یہ امر تو مسلمہ ہے کہ مقولہ کیف اور کم اور مقولہ نسبت یہ تینوں مقولے از قسم عرض

ہیں کیونکہ کیفیات محسوسہ کا زائل ہو جانا ممکن الوقوع ہے۔ جبکہ مشاہدہ سے ثابت ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ مقولہ کیف پر بحث کرنے سے پیشتر اعراض کا علم حاصل کرنا ضروری ہے۔ ان کے احکام کیا ہیں۔ لوازمات اور اقسام کیا

نواں مرحلہ۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ کیفیات محسوسہ از قسم اعراض ہیں۔ تو اس کے مقابل قسم کا بھی علم ہونا چاہیئے۔ کیونکہ اس امر کے علم ہونے سے کہ "عوارضات کا قیام ضروری نہیں بلکہ ممکن ہے کہ وہ زائل ہو جائیں" ساتھ ہی ذہن میں زائل نہ ہونے والی قسم کو دریافت کرنے کی جستجو پیدا ہو جاتی ہے۔ جوہر کی حقیقت کو بیان کرنا ضروری ہوا۔ چونکہ یہ دونوں یعنی جوہر و عرض موجودات کو لاحق ہوتی ہیں۔ اور موجودات کی قسمیں تین ہیں۔ واجب الوجود۔ ممکن الوجود۔ ممتنع الوجود۔ تو ان تینوں کے معانی۔ لوازمات اور احکام وغیرہ بھی بیان کرنا ضروری ہے۔ ازیں بعد یہ بیان کرنا چاہیئے کہ ان تینوں کا موجودات پر صادق ہونے کی کیا صورت کیا اسی صورت پر صادق آتے ہیں۔ جیسے اجناس و انواع پر یا جس طرح ملزوم پر اس کے لوازمات صادق آتے ہیں۔ چونکہ موجودات کی دوسری قسم ممکن کے معنوں سے عدم کا پتہ ملتا ہے۔ کیونکہ ممکن کہتے ہیں اس چیز کو جس کا وجود ضروری نہ ہو۔ پس عدم کے تفصیلی معنی اور ما یتعلق بہا کی واقفیت بھی ہونی چاہیئے۔ نیز یہ امر کہ واجب اور ممکن دونوں پر وجود کا اطلاق کیونکر اور کیسے کیا گیا ہے۔ اس کے دلائل کیا اور وجوہات کیا۔

مرحلہ دسواں۔ سابقہ مرحلہ میں نفس موجودات کی بحث کا ذکر تھا۔ اس مرحلہ میں یہ دیکھنا ہے کہ "امر معلوم" "امر مذکور" "مُخبَر عنہ" ان تینوں پر موجود اور معدوم دونوں کا اطلاق ہوتا ہے۔ لیکن کیوں حالانکہ عام سے خاص کا علم نہیں ہو سکتا۔ بعض لوگوں نے تو "مظنون" کو "معلوم" سے عام قرار دیا ہے۔ اور نیز یہ امر کہ ہم نے مانا کہ تمام امور سے "معلوم" عام ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ "معلوم" کے مقابل غیر معلوم کا لفظ ہے۔ اور بقاعدہ المجہول لیس لہ حکم ہمیں غیر معلوم کا بھی علم ہونا چاہیئے ورنہ ہم غیر معلوم "کو" غیر معلوم نہیں کہہ سکتے اور نہ ہی کہہ سکتے ہیں کہ لفظ "معلوم" کا مقابل لفظ "غیر معلوم" ہے۔ پس غیر معلوم۔ معلوم ہو گیا۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ کیونکہ معلوم کا مقابل غیر معلوم ہے۔ پس مذکورہ بالا امورات سے پوری پوری بحث ہونی چاہیئے۔ مصرعہ الصدر اس مراحل کو اگر انسان اچھی طرح ذہن نشین کر لے اور ہر ایک عبارت میں غور کرنے سے پیشتر ان دس امورات کا خیال کر لیا کرے۔ تو اسی مختصر سی عبارت سے بے اندازہ مسائل استخراج کر سکیگا۔ جیسا کہ ہم نے کلمہ اعوذ باللہ میں ثابت کر دیا ہے۔ اس میں علم طب۔ علم منطق۔ منقولات۔ معقولات۔ صرف و نحو وغیرہ علوم کے مسائل نکل سکتے ہیں۔ پس یاد رکھنا چاہیئے کہ یہی طریقہ ہے کہ جس کے ذریعہ قلیل الفاظ سے معانی کثیرہ کا استنباط ہو سکتا ہے۔

فصل تیسری

مسائل کثیرہ کو الفاظ قلیلہ سے مستنبط کرنیکا دوسرا طریق

فصل سابق میں کتاب ہذا کے مسائل میں سے صرف ایک مسئلہ کے ثبوت میں دس وجوہات بیان کئے گئے ہیں۔ لیکن اسمیں شک نہیں کہ ان وجوہات اور دلائل میں سے ہر ایک دلیل بنفسہ ایک مسئلہ ہے۔ تو اگر ہر ایک دلیل (مسئلہ) میں مثلاً پانچ اعتراض بیان کریں تو یہ بھی مستقل پانچ مسائل ہوں گے۔ اور اگر ہر ایک اعتراض کے دو یا تین جواب دئے جائیں تو یہ تینوں جوابات بذاتہ تین مسائل ہوئے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ کلام عرب کی ساٹھ صورتیں ہوتی ہیں جن کو ہم نے بیان کردیں تو یہ وجوہات (طریقے) بھی بنفسہ ساٹھ مسائل ہوئے کیونکہ مسئلہ کہتے ہیں محل سوال و تقریر کو ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا سب امور پر مسئلہ کا لفظ صادق آتا ہے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ ہم نے گفتگو میں جس طریق کو استعمال کیا ہے اگر سورہ فاتحہ کے ہر ایک کلمہ پر اسی طریق سے گفتگو کیجائے۔ مثلاً اوّل اوّل جملہ افعال کے متعلق جس قدر مسائل اور ان کے تمام جواب و سوال کو قلمبند کیا جائے۔ بعد ازاں معلوم مذکور۔ مجز عنہ موجود اور معدوم ہر ایک کی جداگانہ مباحث اور تحقیقات بمع سوال و جواب پھر واجب ممکن۔ ممتنع کی فرداً فرداً بحثیں اور جوہر و عرض کیف و کم اور کیفیات محسوسہ اور غیر محسوسہ ان سب کی علیحدہ علیحدہ مباحث۔ ازاں بعد صوت کے متعلق جس قدر بحثیں ہیں۔ اور وہ تمام بحثیں جو آواز کے پیدا ہونے کی کیفیت کے متعلق ہیں پھر ان رگوں کی تحقیق جن کے باعث حروف اور آوازیں پیدا ہوتی ہیں۔ بعد ازاں حروف کے متعلق جس قدر بحثیں ہیں سب کو قلمبند کیا جائے۔ تو مسائل کا دریا پھوٹ پڑے جسکی انتہا نہ ہوگی اور جس کو سنبھالنا امر دشوار ہوگا۔ اور عمریں غرق ہو جائیں مگر ان کا خاتمہ نہ ہوگا۔ لیکن ہم سورہ فاتحہ کی تفسیر کرتے ہوئے اس طریق کو اختیار نہیں کریں گے۔ ورنہ بات طول پکڑ جائیگی۔ اور اندیشہ ہے کہ اصلی غرض فوت ہو جائے بلکہ ہم ان مباحث کو نظر انداز کرکے صرف کلام۔ کلمہ۔ قول۔ لفظ اور عبارت کی جملہ بحثوں اور نیز افعال و اسماء حروف اور ان کی اقسام کی جملہ بحثوں کو قلمبند کریں گے۔ مآل کار ہم اعوذ باللہ کے ان تین امورات کو حل کریں گے جو اسمیں موجود ہیں۔ کیونکہ زیادہ ہاتھ پھیلانے سے کچھ فائدہ مرتب نہیں ہوتا۔ صرف ضروری ضروری امورات کو بیان کردینا مناسب سمجھا گیا ہے۔ اور درگاہ لم یزلی سے دعا مانگتے ہیں۔ کہ ہمیں اپنے مدعا میں کامیابی ہو۔

حصہ اوّل۔ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم میں کتنے علوم حاصل ہو سکتے ہیں

اعوذ باللہ الخ سے علوم حاصل ہوتے ہیں۔ اوّل علم ادب و اعراب۔ دوم علم اصول و فروع
اور اس حقیقہ کی دو قسمیں ہیں۔

قسم اوّل در بیان علم ادبیہ۔ اسمیں بہت سے باب ہیں

باب اوّل در بیان کلمہ وما یتعلق بہا

مسئلہ اوّل: الفاظ کو معانی پر مختلف طریق سے دلالت کرتے ہیں۔ اور اون کے معنی مختلف وجوہات سے معلوم کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن ان تمام سے بہتر طریقہ اشتقاق ہے تاوقتیکہ کسی لفظ کا مشتق معلوم نہ ہو اس کے معنی ہرگز معلوم نہیں ہو سکتے۔ ایک اشتقاق تو یہ ہے کہ فعل ماضی مضارع اسم فاعل مفعول وغیرہ مصدر سے مشتق ہوتے ہیں۔ اور ہر ایک فعل کا مشتق کوئی نہ کوئی مصدر ہوتا ہے۔ اس قسم کے اشتقاق کو اشتقاق اصغر کہتے ہیں۔ برخلاف اس کے بہت سے الفاظ ایسے بھی ہوتے ہیں جو کسی مصدر سے مشتق نہیں ہوتے۔ بلکہ خود انہیں میں تغیر و تبدل کرنے سے ایک نیا لفظ بنجاتا ہے اس کا نام اشتقاق اکبر ہے۔ چونکہ الفاظ کی ترکیب میں اجزاء کے کم و بیش ہونے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً ایسے الفاظ بھی ہیں جن کے اجزاء ترکیبیہ صرف دو ہی حروف ہوتے ہیں۔ ایسا ہی بعض الفاظ تین حروف سے اور بعض چار حروف سے اور بعض پانچ حروف سے۔ مرکب ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے آگے کوئی درجہ نہیں ایسا کوئی لفظ نہیں جس کے اجزاء ترکیبیہ پانچ سے زیادہ ہوں۔ تو ان الفاظ کی موجودہ ترتیب حروف کو یکے بعد دیگرے بدل دیا جائے تو ہر ایک تبدیلی ایک نیا لفظ پیدا کرے گی۔ مثلاً دو حروف سے مرکب الفاظ جیسے من میں پہلی تبدیلی لفظ نم بنے گا۔ لیکن اس قسم کے الفاظ سے صرف دو ہی لفظ بنتے ہیں۔ زیادہ نہیں۔ اور سہ حرفی الفاظ میں چھ تغیرات اور چہ الفاظ چار حرفی میں ۲۴ اور پنج حرفی میں ایک سو بیس تبدیلیاں اور اسی قدر الفاظ بنتے ہیں۔ اشتقاق اکبر کا قاعدہ یہ ہے کہ لفظ کی ترتیب حرفی کو اسطرح بدل دیا جائے کہ اس کے ہر ایک حروف کو حرف اوّل کی جگہہ رکھہ دیا جائے۔ بعد ازاں حروف اوّل کے ماسوا جس قدر حروف باقی رہیں ان حروف کی تعداد تغیری کو اصل عدد میں ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب میں لفظ کے تعداد تغیری ہونگے مثلاً سہ حرفی لفظ میں چھ تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ جیسے حمد کیونکہ ترتیب موجودہ کو بگاڑا اور م کو بجائے

ح ر کہا محمد ہوا۔ اسی طرح دال کو بجائے ح ر کہا تو دوسری تبدیلی ہوئی۔ اور ایک اوس کی اصلی حالت (حمد) تو یہ تین تبدیلیاں ہوئیں۔ اور پیچھے معلوم ہو چکا ہے کہ دو حرفی الفاظ میں دو تبدیلیاں ہی ہوتی ہیں۔ اور حمد کی تین تبدیلیوں کے بعد صرف دو حروف مد باقی رہے تھے۔ اسکی تعداد کو اسکی تبدیلیوں میں ضرب دیا گیا تو حاصل ضرب ۶ نکلا اور یہی اس کے اعداد تغیری ہیں۔ وہذا ہو المطلوب۔

چہار حرفی میں ۲۴ تبدیلیاں ہونگی۔ کیونکہ بطریق مذکور ترتیب کو بگاڑنے سے ۲۴ عدد حاصل ہوتے ہیں۔ اور پیچھے معلوم ہو چکا ہے کہ سہ حرفی میں چھ تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ چھ کو چار ۴ میں ضرب دینے سے حاصل ۲۴ نکلا۔

پنج حرفی لفظ مثلاً سفرجل میں ایک سو بیس تبدیلیاں ہونگی بطریق مذکور ترتیب کو بگاڑنے سے ۵ عدد حاصل ہونگے۔ پہلے معلوم ہو چکا کہ چار حرفی میں ۲۴ تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ ۲۴ کو ۵ میں ضرب دیا تو ۱۲۰ حاصل نکلا۔ پس مذکورہ بالا تقریر سے ثابت ہو گیا کہ ہر ایک کلمہ کے معنی اس کے اشتقاق سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ ورنہ نہیں۔ کیونکہ بسا الفاظ کی شکل میں ظاہراً فرق نہیں ہوتا لیکن ہر ایک کے معنی جدا جدا ہوتے ہیں اسکی وجہ صرف یہی ہے کہ اشتقاق ایک تھا۔ ورنہ وجہ امتیاز کیا ہوگی۔

(مسئلہ دوسرا) مذکورہ بالا ہر دو اشتقاق میں سے اشتقاق اصغر زیادہ مروج متداول اور سہل الحصول ہے۔ لیکن اشتقاق اکبر کو عام طور پر استعمال نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ اس میں بہت سی دشواریوں اور مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔ گو سہ حرفی الفاظ میں چنداں صعوبت محسوس نہیں ہوتی۔ لیکن چہار اور پنج حرفی کا استخراج مشکل ہوتا ہے۔ علاوہ اس کے اس اشتقاق سے جس قدر الفاظ بنتے ہیں ضروری نہیں کہ سبھی معنی خیز ہوں بلکہ مہمل اور غیر مستعمل بھی نکلتے ہیں۔

(مسئلہ تیسرا) الکلمہ کی تفسیر میں۔ کلمہ سہ حرفی لفظ ہے۔ اس میں سے چھ الفاظ نکلتے ہیں جن میں سے صرف ایک لفظ غیر معتبر ہے اور باقی پانچوں الفاظ کے معانی سے صریحاً قوت اور شدت مفہوم ہوتی ہے۔ کیونکہ لفظ اول ک۔ ل۔ م جو اس موقعہ پر استعمال ہوتا ہے۔ جہاں شدت اور سختی ظاہر کرنی مقصود ہو کلام کا یہی مادہ ہے۔ اور کلام سے کانوں کو تنبیہ اور ہوشیار کیا جاتا ہے۔ علاوہ اس کے ذہن میں بالواسطہ معانی موثر ہوتا ہے۔ اور کلام ٹھوس زمین کو بھی کہتے ہیں۔ کلم بمعنی زخم اسی مادہ سے مشتق ہے۔ پس "زخم کردن" "دیگرے را موثر گردانیدن" و "استواری زمین" سے ہر ایک شخص اندازہ لگا سکتا ہے کہ ان سے شدت اور قوت مفہوم ہوتی ہے۔ بانہ

دوسرا لفظ ک۔ م۔ ل جس سے کامل مشتق ہے بلا ریب کامل کو ناقص پر قوت حاصل ہوتی ہے۔

تیسرا لفظ۔ ل۔ ک۔ م۔ بمعنی مکہ زدن،، میں قوت مفہوم ہوتی ہے۔

چوتھا لفظ۔ م۔ ک۔ ل۔ جس سے بئر مکول۔ (چاہ جسے کہ آب قلیل وارد) ماخوذ ہے کوئیں کی گہراؤ پانی کی کمی اور بیشی پر موقوف ہے۔ پانی کم ہوگا تو گہراؤ زیادہ ہوگا۔ جس کے باعث اس تک پہنچنا دشوار طلب امر ہے۔

پانچواں لفظ۔ م۔ ل۔ ک۔ جس سے املکت الجاریۃ (لونڈی بدست من درآمد) اور ملک الانسان (مقبوضہ انسان) ماخوذ ہے۔ ان دونوں میں بھی شدت اور سختی مفہوم ہوتی ہے۔ کیونکہ مرد کو عورت پر قدرت ہوتی ہے۔ اور انسان کو اپنے مقبوضات پر قدرت ظاہر ہے۔ کہ قدرت سختی کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی۔ پس معلوم ہوگیا کہ کلمہ میں جس قدر تبدیلیاں ہوتی ہیں اُن میں سے ایک مہمل اور باقی سب مستعمل ہیں۔ اور انسے شدت پائی جاتی ہے۔ اس مسئلہ سے مسئلہ سابقہ کی بھی تائید ہوتی ہے۔ فافہم۔

(مسئلہ چوتھا) لفظ کلمہ سے عام طور پر مرتبط اجزاء والی مسلسل کلام مراد لیجاتی ہے۔ جیساکہ قصیدہ کے کل اجزا پر کلمہ بولا جاتا ہے۔ جیساکہ کلمۂ شہادت۔ کلمۂ طیبہ سے ایک لمبی کلام جو جملات کے جوہر سے آراستہ و پیراستہ سے مراد ہوتی ہے۔ لیکن اس میں غور طلب یہ امر ہے کہ بہت سے جملوں سے مرکب کلام پر کلمہ کا اطلاق بطریق مجاز ہے یا حقیقت؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امر مسلمہ "مجاز کا درجہ اشتراک سے فائق ہوتا ہے،، سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام مرکب کو کلمہ بطریق مجاز بولتے ہیں۔ کیونکہ مرکب کہتے ہیں مجموعہ مفردات کو۔ مفردات کو مرکب کے اجزاء سمجھنا چاہیئے تو کلمہ کا اطلاق ایسا ہی ہے جیساکہ جزء کا کل پر جو از قبیل مجاز ہے اور نیز کلام طول طویل جو ایک ارتباطی لڑی میں منسلک ہو مفرد کے بالکل مشابہ ہوتی ہے۔ اور منجملہ اسباب مجاز یہ بھی ایک سبب مشابہت بھی ہے۔ پس ثابت ہوگیا کہ مرکب کلام کو کلمہ مجازاً کہتے ہیں۔ اور اسی طرح طول طویل مسلسل کلام پر کلمہ کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

(مسئلہ پنجم) مذکورہ بالا معنی کے علاوہ قرآن شریف میں کلمہ کو دیگر معنوں میں بھی استعمال کیا گیا ہے جیسے عیسیٰ کو کلمۃ اللہ فرمایا۔ جس کا مطلب یہ ظاہر کرنا ہو کہ ان کی پیدائش قلیل وقت میں ہوئی۔ ہو سکتا ہے کہ یہ مطلب ہو کہ خداوند کریم نے لفظ کن کہا اور اس کے وجود مبارک نے دُنیا کو مشرف و مزین کیا۔

دوسری جگہ افعال خداوندی کو کلمہ کہا گیا ہے۔ قل لوکان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی۔ غرضیکہ ان معنوں پر بھی کلمہ کو بطریق مجاز ہی استعمال کیا گیا ہے۔ جیساکہ پیچھے بوجوہات ثابت ہوچکا ہے۔ والعلم عند اللہ۔

(مسئلہ چھٹا) لفظ قول کی تحقیق میں (جس طرح کلمہ سے مختلف تبدیلیوں کے باعث الفاظ مشتق

ہوئے تھے۔ اسی طرح لفظ قول میں بھی چھ تبدیلیوں سے چھ مادے پیدا ہوتے ہیں۔ جنمیں سبکساری اور ہلکا پن ظاہر ہوتا ہے۔ اور ان کو وہیں استعمال کرتے ہیں۔ جہاں ہلکا پن وغیرہ ظاہر کرنا مقصود ہو۔ ان دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ کلمہ کے چھ الفاظ میں سے ایک لفظ مہمل تھا۔ لیکن قول میں ایسا نہیں جیسا کہ تفصیل ذیل سے معلوم ہوگا۔

اوّل ق۔ و۔ل۔ جس سے قول مشتق ہو۔ اور لفظ قول کو بولنے سے زبان پر کسی قسم کا ثقل معلوم نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

دوم۔ ق۔ل۔ و۔ جس سے قلو (حمار وحشی) مشتق ہے۔ اور یہ جانور سبک رفتاری میں ضرب المثل ہے نیز بولتے ہیں قلوت اللحم والسویق فہما مقلوان (بریاں کردم گوشت و لیست را۔ پس بریاں شد آں ہر دو) سوختہ ہونے کے باعث رطوبات زائل ہو جاتی ہیں ثقل دور ہو کر وزن میں کمی ہو جاتی ہے۔ بولتے ہیں اقلولی الطائر (جانور بر ہوا بلند بر آمد) ان معنوں میں بھی خفت پائی جاتی ہے۔

سوم۔ و۔ق۔ل۔ وقل کے معنی ہیں پناہ جستن و ملجا گزیدن۔ اور بولتے ہیں۔ توقل فی الجبل اذا تقعدہ (رفیع شخصو بر بالائے کوہ رفت) ان دونوں میں حرکت اور رفتار کے معنی موجود ہیں۔ حرکت کے بغیر جائے پناہ نہیں مل سکتی۔ اور نہ ہی پہاڑ پر کوئی پہنچ سکتا ہے۔

چوتھا۔ و۔ل۔ق۔ ولق کے معنی ہیں تیز روی۔ اور اسی سے ہے قول اللہ تعالےٰ اذ تلقونہ بالسنتکم۔

پانچواں۔ ل۔ و۔ ق۔ حدیث شریف میں آیا ہے۔ لا آکل الطعام الا ما لوق لی۔ اے اعملت الید فی تحریکہ وتقلیبہ حتی یصلح (یعنی نمی خورم طعام مگر طعامیکہ مطبوخ من باشد و از دست خود بہمہ ضروریات اور اسر انجام رسیدہ باشند) تو وہ کہتے ہیں جھاگ کو جس کو خفت لازم ہے۔

چھٹا۔ ل۔ق۔و۔ اسی سے لقوہ بمعنی عقاب ہے۔ عقاب کی تیز روی اور سبکساری مشہور ہے نیز لقوہ ایک مرض کا نام ہے۔ جس کے باعث چہرہ میں کجی واقع ہوتی ہے۔ اور لقوہ زیادہ دودھ دینے والی اونٹنی کو کہتے ہیں۔ پس مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوگیا کہ جس طرح لفظ قول کو بولنے سے ثقل محسوس نہیں ہوتا اسی طرح اس کے جملہ مشتقات میں بھی خفت اور ہلکا پن مفہوم ہوتا ہے۔

(مسئلہ ساتواں) ابن جنی فرماتے ہیں کہ لغۃ بروزن فعلۃ من لغوت اذا تکلمت سے ماخوذ ہے اس کا اصل لغوۃ مانند کرہ اور قلہ تھا۔ کیونکہ کرہ سے بالکرۃ اور قلت من قلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ

ان سب کا اصل کلمہ واؤ تھا۔

بعض نے لغة کے معنی لغو (بیہودہ گفتن) سے مشتق کیا ہے آیت واذا مروا باللغو مروا کراما اسی قبیل سے ہے۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ابن جنی رحمۃ اللہ نے کلمہ اور قول میں تو اشتقاق اکبر کو ملحوظ رکھا ہے اور لغة میں اس کو ملحوظ نہیں رکھا۔ حالانکہ اس میں بھی اس کی رعایت ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ ذیل کی تفصیل سے ظاہر ہوگا۔

لفظ اول۔ ل۔ غ۔ و۔ اور لغت فعل لغو۔ اور کلام لغو۔ یہ تینوں اسی مادہ سے مشتق ہیں۔

لفظ ثانی۔ ل و۔ غ۔ لیکن یہ غیر مستعمل ہے۔

لفظ تیسرا۔ غ۔ ل۔ و۔ اسی مادہ سے فلاں غلا فی کذا غلوة (فلاں کس از حد در گذشت دریں امر)

لفظ چوتھا۔ غ۔ و۔ ل۔ غول کے معنی ہیں ہلاک کردن۔ جیسا کہ آیت شریفہ لا فیہا غول ای لیس فیہا غائلة الصداع۔ (نیست دراں چیزے ہلاک کنندہ یا برندہ عقل)

لفظ پانچواں۔ و۔ غ۔ ل۔ اسی مادہ سے فلاں اوغل فی کذا اذا اسار فیہ ہے۔

لفظ چھٹا۔ و۔ ل۔ غ۔ ولغ کے معنی ہیں آب خوردن سگ باطراف زبان خود۔ جیسے کہ عرب بولتے ہیں۔ ولغ الکلب فی الاناء یعنی آشامید سگ از کوزہ۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ لغت کے تمام مشتقات سے مصروفیت اور کسی امر میں غور و خوض کرنا مفہوم ہوتا ہے۔

(مسئلہ آٹھواں لفظ کی تحقیق میں) شروع میں بیان ہو چکا ہے کہ اصوات اور حروف سانس کو روکنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی اندرونی سانس کو باہر نکالتے وقت کچھ دیر کے لئے روک کر پھر اوس کو باہر نکالا جاتا ہے۔ تو اس رکاوٹ کے آخری وقت پر حروف اور اصوات پیدا ہوتے ہیں۔ اور لغت سے ثابت ہوتا ہے کہ لفظ کے معنی افگندن انداختن ہے جیسا کہ اکلت التمرة ولفظت النواة۔ خوردم خورما و افگندم تخم رست) او غرضیکہ اصوات اور حروف کو "لفظ" بطریق مجاز کہتے ہیں۔ کیونکہ جب انسان اپنے سانس کو روکتا اور پھر اوس کو اندر سے باہر کی طرف پھینکتا ہے تو یہ پھینکنا اور روکنا۔ دم کو باہر کی طرف نکالنے اور حروف اصوات پیدا ہونے کا باعث ہوا اور حروف کے پیدا ہونے کا سبب "سینہ کے اندرونی جانب سے سانس کا باہر کو نکلنا" ہے۔ جنہیں انسان اپنے ما فی الضمیر مطالب اور مقاصد کو دوسرے پر ظاہر کرنے کی غرض سے جمع کرتا ہے۔ بعد ازاں ان کو باہر نکالتا ہے تو معلوم

ہوا کہ حروف کا پیدا ہونا اور ان کا ظاہر ہونا باہمی مشابہ ہیں۔ پہلے بھی لکھا گیا ہے کہ مشابہت منجملہ اسباب مجاز حسنہ ایک سبب ہے۔

(مسئلہ نواں) لفظ عبارت کا مادہ عبر ہے۔ اس کے مشتقات مفصلہ ذیل سے نقل مکانی اور کسی شے پر سے عبور کر جانا مفہوم ہوتا ہے۔

مشتق اول ع۔ ب۔ ر۔ گذشتن از آب اور عبارت بھی اسی سے مشتق ہے۔ کیونکہ عبارت کہتے ہیں کلام مترتب الحروف کو۔ تو انسان بولنے یا پڑھنے کے وقت کلام کو طے کرتا ہوا ختم کرتا ہے علاوہ اس کے معانی ذہنیہ سے بذریعہ عبارت مخاطب کو مستفیض کیا جاتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ عبارت کے معنی میں انتقال موجود ہے۔ کیونکہ وہ اول میں تو ایک حرف سے دوسرے حرف کیطرف انتقال ہے۔ اور دوسرے میں ذہن سے سامع کیطرف انتقال کیا گیا ہے۔

عبرہ بمعنی اشک باریدن عبرۃ پند گرفتن اور معبر معنی پل اور تعبیر خواب نمودن ان سب کا مادہ ایک ہی ہے۔ اور ان میں انتقال موجود ہے۔ کیونکہ آنسو آنکھ کی اندرونی جانب سے بیرونی جانب کو آتے ہیں۔ عبرت میں موجود سے غائب کا تدارک ہوتا ہے۔ پل کے ذریعہ دریا کے اُرپار جا سکتا ہے اور تعبیر خواب سے معدوم کا علم ملتا ہے۔

مشتق دوسرا۔ ع۔ ر۔ ب۔ عرب کہتے ہیں مردم شہر باش کو چونکہ عرب کے باشندے کبھی ایک جگہ مقیم ہو کر سکونت نہیں کرتے تھے۔ آج ایک جگہ میں آباد ہیں تو کل دوسری جگہ ان کی کوئی مستقل سکونت گاہ نہ تھی موسم سرما کہیں گذرا اور گرما میں کسی دوسری جگہ جا بسے۔ لہذا عرب کو عرب کہنے لگے۔ علاوہ اس کے بولتے ہیں فلاں اعرب فی کلامہ۔ یعنی اس نے اپنے کلام پر اعراب لگائے۔ ہر ایک کو معلوم ہے کہ الفاظ بدون اعراب بالکل مجہول ہوتے ہیں۔ انکا تلفظ نہیں معلوم ہوسکتا۔ لیکن با اعراب الفاظ میں یہ نقص نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ اعراب کے باعث مجہولیت اٹھ گئی۔ اور سہولیت اسکی جگہ آن موجود ہوئی۔

مشتق تیسرا۔ ب۔ ر۔ ع۔ برع کامل شدن وفائق شدن فرزندہا در دانش بولتے ہیں۔ فلاں برع فی کذا یعنی فلاں کس کامل گردید در فضل وانہ یاران سبقت بردہ در دانش

مشتق چوتھا۔ ب۔ ع۔ ر

مشتق پانچواں۔ ر۔ ع۔ ب۔ بمعنی خوف وہیبت۔ اس میں انتقال موجود ہے۔ کیونکہ خوف سے حالت دگرگوں ہو جاتی ہے۔

مشتق چھٹا۔ ر۔ ب۔ ع۔ ربع منزل فرودگاہ۔ لوگ منزلوں میں ٹھیرتے ہیں۔ اور وہاں سے

کو جِچ کرتے ہیں۔ یہی انتقال ہے۔

(مسئلہ دسواں) نحویوں اور اصولیوں میں اختلاف ہے۔ آیا کلمہ اور کلام باہمی مخالف ہیں یا نہیں۔ نحوی انہیں دو مختلف چیزیں سمجھتے ہیں۔ اور اصولی ان میں کچھ فرق نہیں کرتے۔ ابن جنی نے نحویوں کے خیال کو ترجیح دی ہے۔ لیکن جہاں تک میں نے سوچا مجھے اس کی رائے صائب نہیں معلوم ہوئی۔ کیونکہ ہر ایک رائے کی صحت اور قوت دلائل کی کثرت اور عمدگی پر موقوف ہے۔ ابن جنی نے ثبوت دعویٰ میں سیبویہ کا قول نقل کر دیا ہے۔ جس سے بیشک تفریق معلوم ہوتی ہے۔ اور اس کے علاوہ اور بھی اقوال نقل کئے ہیں۔ لیکن یہ سب ضعیف اور کمزور ہیں۔ برخلاف اس کے فریق مخالف کے دلائل بہت قوی اور کثرت سے ہیں۔

(دلیل اول) کلام کے معنی بولنے کے ہیں۔ خواہ انسان کلمہ مرکب منہ سے نکالے خواہ مفرد اس کو کلام کہا جائے گا۔

(دلیل دوم) کلام مشتق ہے کلم سے جس کے معنی موثر کردن و جرح نمودن۔ لاریب موثر بنانے میں کلمہ مفرد اور مرکب دونوں برابر ہیں۔ پس ان میں مخالف ماننے کی کیا وجہ ہے۔

(دلیل سوم) عام طور پر کہتے ہیں۔ فلاں ما تکلم الا کلمۃ واحدۃ و فلاں تکلم بھذہ الکلمۃ الواحدۃ (اس نے تو ایک کلمہ بھی نہیں کہا۔ اس نے ایک کلمہ کہا) اس محاورہ سے بھی ثابت ہو گیا کہ ان میں کوئی فرق نہیں ورنہ محاورہ کو غلط ٹھہرانا ہوگا۔

(دلیل چہارم) بولتے ہیں فلاں تکلم بکلام تام۔ (اس نے کلام پورا نہ کیا) صرف استعمال ہی نہیں ہوتا بلکہ درست بھی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جس طرح کلمہ مفید معنی تامہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح کلام میں اس کی ضروری شرط نہیں۔ مذکورہ بالا دلائل سے خود ہی قیاس ہو سکتا ہے کہ دونوں خیالوں میں سے کون عمدہ اور واجب التسلیم ہے۔ بہر حال یہی ہوگا کہ نحویوں کا خیال بالکل لغو اور بیہودہ ہے۔

(مسئلہ گیارہواں) اختلاف مذکورہ کے باعث ایک مسئلہ فقہیہ میں فقہا کا اختلاف ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اپنی عورت غیر مدخولہ کو تین دفعہ ان کلمتک فانت طالق کہنے سے طلاق ہو جاتی ہے یا نہ۔ تو اس مسئلہ کے متعلق وقوع طلاق میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف اس امر میں ہے کہ دوسری دفعہ جب اس نے ان کلمتک کہا۔ تو اُس وقت طلاق ہو گئی یا نہ۔ امام رحمہ اللہ کا جواب اثبات میں ہے۔ کیونکہ کلام صرف اس ملفوظ کو کہتے ہیں جو مفید معنی ہو۔ خواہ اس سے فائدہ تامہ ہو یا نہ ہو۔ پس ان کلمتک سے طلاق ہو گئی کیونکہ وقوع طلاق مشروط تھا۔ کلام سے اب شرط تو حاصل ہو گئی تو کوئی وجہ نہیں کہ جزا حاصل نہ ہو

اور اس کے بعد فانت طالق کے کہنے سے وہ عورت اس کے مالک نکاح سے بالکلیہ خارج ہو جائیگی کیونکہ یہ علیحدہ کلام ہے۔ پس لامحالہ طلاق ہو گئی۔ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا جواب نفی میں ہے۔ کیونکہ تاوقتیکہ کوئی کلام معانی تامہ کو مفید نہ ہو اسے کلام نہیں کہہ سکتے۔ اور صرف ان کلمتک مفید معانی تامہ نہیں ہے طلاق ان کلمتک فانت طالق پورا جملہ کہنے کے وقت ہو گی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگر کلام میں جملہ تامہ کو شرط قرار دیا جائے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کا خیال درست ہو گا۔ اور اگر جملہ تامہ کی شرط نہ ہو تو امام زفر راستی پر ہونگے امام زفر کے خیال کو اس صورت سے اور بھی تقویت ملتی ہے کہ اگر کوئی ان کلمتک کہہ کر خاموش ہو رہے آگے کچھ نہ بولے تو طلاق ہو جاوےگی۔

پس اگر صرف ان کلمتک وقوع طلاق کے لئے کافی نہ ہوتا تو صورت ہذا میں طلاق ہو جانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور امام صاحب کے خیال کو ایک دوسری صورت سے تقویت ملتی ہے۔ وہ یہ کہ اگر کوئی شخص کلما کلمتک فانت طالق ایک دفعہ کہہ کر دوبارہ پھر کہے اور کلمہ کلما تکرار کو چاہتا ہے تو اگر ایک کلمہ کو کلام کہا جاتا تو یقیناً دوسری دفعہ صرف کلما کلمتک پر سکوت اختیار کرنے کی صورت میں تین طلاقیں ہو جائیں۔ کیونکہ یہ خود بہت سے کلمات کا مجموعہ ہے لیکن چونکہ ایسا نہیں لہذا صورت زیر تنازع میں بھی ماننا پڑا کہ کلام کا طلاق جملہ پر ہوتا ہے۔ اور تاوقتیکہ جملہ نہ ہو طلاق نہیں ہو گی۔

ممکن ہے کہ زفر رحمۃ اللہ وقوع طلاق کو تسلیم کر لیتے۔

(مسئلہ بارہواں) چونکہ کلام اور کلمہ کے مفہوم میں اختلاف ہونے کے باعث فقہاء میں بھی ایک مسئلہ کے متعلق اختلاف ہو گیا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ ہم فقہاء کے اختلاف کو صرف ان کلمتک فانت طالق سے مخصوص رکھیں اور ان کلمتک بکلمۃ فانت طالق۔ یا ان نفظت بلفظۃ یا ان قلت قولاً فانت طالق وغیرہ صورتوں سے اس کا تعلق نہ رہے کیونکہ ان صورتوں میں طلاق بالاتفاق منعقد ہو جائیگی۔ اور میدان امام زفر کے ہاتھ رہے گا۔

(مسئلہ تیرہواں) بعض کہتے ہیں کہ مہمل کو کلمہ اور کلام کہنا جائز ہے۔ کیونکہ عام مشہور قول ہے۔ الکلام منہ مہمل و منہ مستعمل علاوہ اس کے کلام سے سامع کو متاثر کیا جاتا ہے۔ اسی طرح مہمل بھی تاثیر پیدا کرتا ہے بعض کے نزدیک جائز نہیں۔ ورنہ جانوروں۔ پرندوں۔ حیوانوں وغیرہ کی آواز کو کلام اور کلمہ کہنا چاہیئے اور نیز انسان کے کلام اور جانوروں وغیرہ میں کچھ امتیاز نہ رہیگا۔

(مسئلہ چودہواں) بعض آوازیں طبعاً ایسی ترتیب سے مرتب ہوتی ہیں جن سے خاص خاص الفاظ معنی خیز سمجھے جاتے ہیں۔ انہیں کلمہ اور کلام کہا جاتا ہے۔ جیسے کھانسی سے اح رح اح دح سو اخ اخ

یا ہائے ہائے الفاظ سمجھے جاتے ہیں۔ اسی طرح بعض جانوروں کی بولی سے بھی جیسا کہ قطا جانور کی آواز سے قطا قطا اور لق لق جانور کی آواز سے لق لق الفاظ سمجھے جاتے ہیں۔ غرضکہ بعض اصوات طبعی ترتیب سے مرتب ہوتی ہیں جن کو سنکر کسی بولنے والے کا شبہ پیدا ہوتا ہے۔

لیکن ان دونوں میں فرق ہے ترتیب صوتی اقتضا طبعی سے مرتب ہو کر پیدا ہوتی ہیں۔ اور ترتیب الفاظی وضع سے بنتی ہیں۔ بعض لوگوں نے تو اس ادنیٰ سی مشابہت کی باعث ان دونوں آوازوں کو کلمہ اور کلام کی ذیل میں شمار کیا ہے۔ اور بعض مشابہت کی کچھ پروا نہیں کرتے۔ مگر جہاں تک میں نے غور کیا ہے جانبین میں سے کسی نے بھی ثبوت دعوےٰ کی کوئی معتبر اور قوی دلائل پیش نہیں کئے۔ البتہ اس میں شک نہیں کہ یہ تحقیق مفید ضرور تھی — خاص کر جس صورت میں یہ سوال ہو کہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کو ان سمیت کلمات حرّ کہے تو کیا مذکورہ بالا آوازوں کے سننے سے وہ آزاد ہوگا۔ یا نہ۔ پس سوال ہذا کا جواب وہی ہوگا جو تحقیق کا نتیجہ نکلے۔

(مسئلہ پندرہواں) ابن جنی رحمہ اللہ نے قول، اور کلام میں فرق کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ لفظ قول کہتے ہیں ایک کلمہ کو۔ البتہ مجازی طور پر کلام تام پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ کیونکہ قول کی ترکیب سے خفت اور ہلکا پن مفہوم ہوتا ہے۔ تو اس کے لئے ایک کلمہ کا ہونا زیادہ مناسب ہے۔ اور نیز قول شاعر

قلت لها قفی فقالت قاف

سے ہمارے خیال کی تائید ہوتی ہے کیونکہ اس میں شاعر نے صرف ایک کلمہ قاف کو قول سے تعبیر کیا ہے اور کلام صرف جملہ تامہ کو کہتے ہیں۔ مفرد کو نہیں۔ کیونکہ کلام کے معنی تاثیر کے موزوں ہیں اور جملہ تامہ کے بغیر تاثیر کلی نہیں ہو سکتی۔ پس کلام کے لئے جملہ ہونا ضروری ہے۔

لیکن میرے خیال میں اس تحقیق کے باعث لفظ کلمہ سے رہائی مشکل ہوگی۔

(مسئلہ سولہواں) نیز ابن جنی کا خیال ہے کہ لفظ قول کا استعمال اس موقعہ پر ہوتا ہے جہاں رائی اور اعتقاد ظاہر کرنا مقصود ہو۔ جیسا کہ عام طور پر بولتے ہیں۔ فلاں یقول بقول ابی حنیفہ رحمہ اللہ و یذہب الیٰ قول مالک۔ نیز اگر کوئی شخص رویت خداوندی اور جلوہ نمائی ایزدی کے متعلق سوال کرے آیا دیدار الٰہی ہوگا یا نہ۔ اس کا اگر جواب نفی میں دیا جائے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ہذا قول المعتزلۃ اور ہذا الکلام المعتزلۃ نہیں کہتے۔ پس ان تینوں مثالوں سے معلوم ہو گیا کہ لفظ قول ان مواقع پر بولا جاتا ہے۔ جہاں اعتقاد اور خیالات کو ظاہر کرنا مقصود ہو۔ اور قول کو اعتقاد اور خیالات کے معنی پر مجازی طور پر بولا جاتا ہے۔ اس کے بعد ابن جنی نے وجہ تحسین مجاز یہ بیان کی ہے کہ اعتقاد و خیالات کو بذریعہ بولنے

کے ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ ورنہ نہیں۔ پس اس ادنیٰ سی مشابہت کا باعث جو منجملہ اسباب حسنہ مجاز ایک سبب ہے۔ قول کو اعتقادات خیالات پر مجازاً استعمال کرتے ہیں۔

(مسئلہ سترہواں) بہت سی آیات قرآنی اقوال شعراء محاورات عربیہ اور احادیث سے بہت سی نظیریں ملتی ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظ قول انسان کے کلام سے مخصوص نہیں بلکہ جانوروں وغیرہ کے کلام کو بھی لکھنا جائز ہے۔ ابو النجم کہتا ہے۔

قالت لہ الطیر تقدم راشدا ✦ انک لا ترجع الا حامداً — دوسرا شاعر کہتا ہے

وقالت لہ العینان سمعاً وطاعۃً ✦ وحدرتا کالدر لما یثقب — ایک شاعر نے لکھا ہے

امتلاء الحوض وقال قطنی ✦ مہلاً رویداً قد ملأت بطنی — عربی میں ہے

قال الجدار للوتد لم تشقنی قال سل من یدقنی فان الذی ورائی ما خلانی ورائی۔ قرآن شریف میں ہے انما قولنا لشیٔ اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون۔ دوسری جگہ فرمایا۔ فقال لہا وللارض ائتیا طوعاً وکرہا قالتا اتینا طائعین۔

پس مذکورہ بالا اقوال سے معلوم ہو گیا کہ لفظ "قال" کسی خاص شئے سے مخصوص نہیں بلکہ حیوانات ناطق ہو یا غیر ناطق۔ طیور۔ پرندے اور جمادات وغیرہ پر بھی بولا جاتا ہے۔

(مسئلہ اٹھارہواں) کلام نفسی میں اختلاف ہے۔ کیا معنی ذہنیہ کو کلام کہہ سکتے ہیں۔ یا صرف الفاظ کلمات ملفوظ ہی کو کہا جاتا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ ان کو نہ تو کلام کہتے ہیں نہ قول۔ بلکہ کلمات مترتبہ کو ہی قول اور کلام کہتے ہیں۔ کیونکہ گونگا اور وہ شخص جس میں طاقت گویائی نہیں اسے متکلم نہیں کہتے۔ اگر معانی ذہنیہ کو بھی کلام کہنا جائز ہوتا تو اسے متکلم کہنا چاہیئے تھا۔ کیونکہ اس کے دل میں بھی خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے

بعض معانی ذہنیہ کو بھی کلام کہتے ہیں۔ کیونکہ قرآن شریف کی آیت (واللہ یشہد ان المنافقین لکاذبون) میں معانی ذہنیہ کو کلام کہا گیا ہے۔ کیونکہ ان کے ملفوظ کلام غلط نہیں۔ اس لئے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم رسول خداوندی واقع میں بھی تھے۔ باوجود اس کے پھر ان لوگوں کو کاذب قرار دیا گیا ہے۔ اس کی کیا وجہ ہے یہی کہ ان کے دل انکی زبان کے مطابق نہیں تھے۔ گویا ان کو بلحاظ معانی ذہنیہ کے جھوٹا کہا گیا ہے۔ اگر کوئی اس کو تسلیم نہ کرے اور یہ کہے کہ منافقوں کی اس خبر کو کاذب کہا گیا جو کہتے تھے کہ محمد رسول اللہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ منافق لوگ صرف خبر میں ہی جھوٹے نہیں بلکہ ساتھ ہی اخبار فی الشہادۃ میں بھی جھوٹے تھے۔ جیسا کہ سلسلہ کلام سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ وہ محمد کے رسول اللہ ہونے کی

خبر کی شہادت دیتے تھے۔ ہر ایک جانتا ہے کہ شہادت کے لئے علم ضروری ہے۔ اور علم کو حاصل کرنا دل کا کام ہے۔ اور یہ یقینی بات ہے کہ منافق لوگ محمد کو رسول اللہ دل سے نہیں مانتے تھے۔ بلکہ صرف اقرار زبانی جمع خرچ تھا۔ غرضیکہ منافق لوگوں کے ملفوظ کلمات کو آیت مذکورہ میں جھوٹا نہیں قرار دیا گیا بلکہ ان معانی ذھنیہ کو جنکی تعبیر بذریعہ الفاظ کی گئی۔

اور حدیث شریف میں آیا ہے (ان عمر قال یوم السقیفہ کنت قد زورت فی نفسی کلاما سبقنی الیہ ابوبکر فرمود عمر رض بروز سقیفہ کہ کلامے بذہن من پیدا شد و ابوبکر از من دراں کلام سبقت برفتہ) حدیث ہذا میں عمر رض اللہ عنہ نے معانی ذہنیہ کو کلام کہا ہے۔ اخطل کہتا ہے۔

شعر ان الکلام لفی الفؤاد وانما ٭ جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ذہنی اور لفظی دونوں کو کلام کہتے ہیں کسی ایک سے مخصوص نہیں۔

(مسئلہ انیسواں) کلمات اور عبارات کو احادیث بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ قرآن شریف کی آیت فلیاتوا بحدیث مثلہ میں کلمات کو حدیث سے تعبیر کیا گیا ہے۔ کلام کو حدیث کہنے کی وجہ تسمیہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ کلمات حروف مترتبہ کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور حروف یکے بعد دیگرے علی سبیل التعاقب حادث ہوتے ہیں۔ نیز یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ کلمات حروف اور الفاظ کی سماع سے ذہن میں ان کے معنی۔ مطالب۔ اور علوم پیدا ہوتے ہیں۔

(مسئلہ بیسواں) گذشتہ اوراق میں کلمہ۔ کلام۔ قول۔ لفظ اور عبارت کی تشریح و تفصیل ہو چکی ہے اب صرف لفظ نطق قابل تشریح باقی ہے۔ یہ کس سے مشتق ہے ؟ دیگر الفاظ کا مترادف ہے ؟ یا مباین ؟ بصورت ثانی وجہ تباین کیا۔

(مسئلہ اکیسواں) زمخشری رحمۃ اللہ نے آغاز کتاب مفصل میں کلمہ کی تعریف یوں قلمبند کی ہے ہی اللفظۃ الدالۃ علی معنی مفرد بالوضع (لفظیست کہ دلالت بر معانی مفردہ بحسب وضعہ کند) لیکن تعریف ماضی پر صادق نہیں آتی۔ اور نہ ہی اسمائے افعال مثل صہ۔ مہ کو جامع ہے۔ اس لئے کہ فعل ماضی حدث۔ اور زمانہ پر دلالت کرتا ہے۔ اور تعریف "معنی مفرد" کی قید سے مقید ہو اور اسماء افعال کی دلالت بالوضع نہیں ہوتی اور تعریف میں "بالوضع" کی شرط ہے۔

کاش علامہ زمخشری رحمۃ اللہ اگر مفرد کو لفظ کی صفت قرار دیتا تو یہ خرابی ہرگز ظاہر نہ ہوتی اور نہ ہی تعریف میں کسی قسم کا نقص پیدا ہوتا۔ لیکن اس نے ایسا نہیں کیا۔ جس کے باعث اس تعریف مصرح الذکر پر اعتراضوں کی بوچھاڑ شروع ہو گئی۔

(مسئلہ بائیسواں) لفظ کی دو قسمیں ہیں۔ جمل۔ مستعمل قسم اوّل کو ہر ایک جانتا ہے۔ رہی قسم ثانی اس کی تین قسمیں ہیں۔

اوّل مفرد۔ یعنی ایسا لفظ جس کے اجزا میں سے کوئی جزء بھی معنی دہ نہ ہو مثلاً فرس۔ جمل۔

دوم مرکب۔ یعنی جس کے اجزاء ایک اعتبار سے معنی دیں اور دوسرے اعتبار سے بے معنی ہوں جیسے عبداللہ اسم علم ہونے کے اعتبار سے بے معنی ہے۔ اور علم کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس کی دونوں جز معنی خیز ہوںگے عبد بہ معنی غلام۔ اللہ بمعنی ذات قادر مطلق۔

سوم مولف۔ یعنی وہ لفظ جس میں کسی اعتبار و لحاظ کی ضرورت نہ ہو لیکن معنی خیز ہوں۔ جیسے العالم حادث زید منطلق السماء کرۃ۔ کیونکہ خواہ انہیں علم بنائیں خواہ مضاف دونوں حالتوں میں معنی خیز ہوگا۔ اور کسی قسم کی رکاوٹ نہ ہوگی۔

(مسئلہ تیئیسواں) وہ الفاظ جن کے معنی سماع سے ہمارے ذہن نشین ہوتے ہیں انکی چار قسمیں ہیں۔

اوّل لفظ مولف اور اس کے معنی بھی مولف ہوں۔ مثلاً الانسان حیوان۔ غلام زید۔

دوئم لفظ مفرد اور اس کے معنی بھی مفرد ہوں۔ مثلاً وحدت۔ نقطہ۔ بلکہ حق سبحانہ۔

سوم لفظ اور اس کے معنی مولف ہوں۔ مثلاً الانسان۔ لفظ مفرد ہے۔ لیکن اس کے معنی مفرد نہیں بلکہ مولف ہیں۔ کیونکہ انسان حیوان ناطق کو کہتے ہیں۔

چہارم لفظ مولف۔ اور اس کے معنی مفرد ہوں۔ لیکن ایسے الفاظ کا وجود ناممکن ہے۔ ہو ہی نہیں سکتا۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔ لفظ مفرد کے مولف معنی تو ہو سکتے ہیں۔ لیکن مولف کے مفرد معنی ہونا محال ہے۔

(مسئلہ چوبیسواں) تعریف کلمہ۔ کلمہ لفظ مفرد ہے۔ جو از روئے اصطلاح معانی پر دلالت کرتا ہے۔ تعریف ہذا چار قیود سے مقید ہے۔ قید اوّل کلمہ لفظ ہو۔ دوئم یہ کہ مفرد ہو۔ ان دونوں کا تو پہلے ذکر ہو چکا۔ سوم یہ کہ معانی پر دال ہو۔ اس قید سے مہملات کلمہ کی حد سے خارج ہو گئے۔ چہارم معنی پر بالوضع دلالت کرتے ہیں۔ دلالت ذاتی نہیں

(مسئلہ پچیسواں) بعض نے کلمہ کی تعریف یہ کی ہے۔ کلمہ معانی پر بالوضع دلالت کرنے والی صوت مفرد کو کہتے ہیں۔ لیکن ابو علی سینا نے اسکو کتاب الاوسط میں ناجائز قرار دیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ صوت مادہ ہے جس سے الفاظ نکلتے ہیں۔ اور الفاظ جنس "لہٰذا" صورت "کے بجائے" الفاظ "کہنا چاہیئے تھا۔ کیونکہ تعریفات میں جنس مقدم ہوتی ہے۔ علاوہ اس کے ابو علی سینا نے بہت سے دلائل دقیقہ سے جنس اور مادہ میں فرق ثابت کیا ہے۔ لیکن بایں ہمہ وہ سب کے سب ضعیف اور قابل اعتماد نہیں ہیں "عقلیات" میں اس کے دلائل کو قوی وجوہات اور دلائل سے ضعیف ثابت کیا گیا ہے۔ ان کے مطالعہ سے صاف طور پر معلوم ہو جائیگا

کہ جنس اور مادہ میں فرق ثابت کرنے کے وجوہات سو ان میں فرق معلوم نہیں ہو سکتا بالکل لچر اور عنکبوت کے جال سے بھی کمزور ہیں۔

میرے نزدیک ان دونوں میں فرق ہونے کی قوی وجہ یہ ہے کہ صوت ایک عام لفظ ہے جو حیوانی انسانی اور طیوری سب کے شامل ہے۔ اور ہر قسم کی آواز پر اسکا اطلاق ہو سکتا ہے۔ لیکن چونکہ مسئلہ زیر بحث کا صوت انسانی ہے۔ لہذا مناسب ہوا کہ جملہ اصوات کو مسقوط النظر کیا جائے۔ اور صرف صوت انسانی پر غور ہو۔ انسانی آواز کے مخارج مختلف ہیں بعض آوازیں حلق سے نکلتی ہیں۔ اور بعض حلق کے سوا جگہہ سے۔ اس قسم سے اعراض کر کے قسم اوّل (یعنی حلق سے نکلنے والی آوازیں) اوّل پر غور کرتے ہیں۔ اس قسم سے بعض آوازیں ایسی ہوتی ہیں جن سے حروف اور الفاظ بنتے ہیں اور ان سے مشتق ہوتے ہیں۔ بعض آوازیں ایسی ہوتی ہیں بلکہ کسی خاص عارضہ کے لاحق ہونے کے باعث طبعی طور پر نکلتی ہیں۔ جیسے خروج ریح درد اور کھانسی کے وقت مختلف قسم کی آوازیں پیدا ہوتی ہیں۔ پس مذکورہ بالا تقریر سے معلوم ہو گیا کہ صوت انسانی کی دو جنس ہیں۔ الفاظ۔ اصوات۔ نیز یہ بھی معلوم ہو گیا کہ الفاظ جنس قریب اور صوت جنس بعید ہے۔ چونکہ جنس قریب کو بعید پر فوقیت ہے۔ لہذا التعریف میں جنس قریب کا ہی ذکر ہونا چاہیے۔ نہ جنس بعید کا لیکن تعریف مذکورہ میں اس امر کو مد نظر نہیں رکھا گیا۔ بلکہ جنس بعید کا ذکر کیا ہے لہذا وہ درست نہیں۔

(مسئلہ چھبیسواں) معتزلہ کلمہ کو مشروط مانتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ کلمہ دو۔ یا دو سے زیادہ حروف سے بالضرور مرکب ہونا چاہیے۔ دو حروف سے کم کلمہ نہیں کہنا چاہیے۔ ورنہ ق۔ د۔ ع کو بھی کلمہ کہنا ہو گا حالانکہ مخالفین بھی اسے کلمہ نہیں کہتے۔

جواب یہ ہے کہ حروف پیش کردہ دراصل قی۔ دعی ہیں کیونکہ انہی الفاظ کو تثنیہ کے وقت قیا و عیا کہتے ہیں پس معلوم ہوا کہ وہ مرکب ہیں۔ جواب الجواب از جانب معتزلہ یہ ہے کہ ہمیں حالت ظاہری سے غرض ہے۔ ہم اصل وصل کو نہیں جانتے۔ بظاہر وہ مرکب نہیں ہیں۔ تو انہیں مفرد نہ ماننے کی کوئی ضرورت نہیں اس لئے انہوں نے دوسرا اعتراض پیش کیا ہے کہ لام تعریف۔ تنوین اور اضافت یہ تینوں معنی خیز حروف ہیں۔ اور حروف انواع کلمہ میں سے ایک نوع ہے۔ نوع جنس میں داخل ہوتا ہے۔ اور نیز جہاں نوع صادق ہو وہاں جنس بھی صادق ہوتی ہے۔ بنا بر علےٰ ہذا مذکورہ حروف کو کلمات کہنا درست ہوا۔ حالانکہ فریق مخالف انہیں کلمہ نہیں مانتا۔ اور نہ ہی ان کے نزدیک یہ حروف مرکب ہیں۔

(مسئلہ ستائیسواں) سب سے بہتر اور عمدہ تعریف یہ ہے۔ کل منطوق بہ افاد شیئاً بالوضع فہو کلمۃ تعریف ہذا میں کسی قسم کا نقص نہیں اور کسی قسم کا اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ہے بلکہ بالکل صاف اور مفرد مرکب

دونوں کو شامل ہے۔ لیکن خطوط اور اشارات کو جامع نہیں۔ کیونکہ وہ منطوق کی ذیل سے خارج ہیں۔

(مسئلہ اٹھائیسواں) کیا الفاظ اپنے معانی پر ذاتی دلالت کرتے ہیں یا بالوضع؟ اصل بات یہی ہے کہ الفاظ کو معنے پر ذاتی دلالت نہیں۔ کیونکہ زمانہ اور محل وقوع کے تغیر سے معانی میں بھی تبدیلی دیکھی جاتی ہے گذشتہ صدی میں جو معنی تھے۔ آج انہیں کوئی جانتا بھی نہیں۔ اور ذاتیات میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا ورنہ اسے ذاتی ہی نہ کہیں گے۔ یہ صرف بالوضع ہی کا کام ہے۔ برخلاف اس کے بعض لوگوں نے اس کو تسلیم نہیں کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ذاتی دلالت نہ مانی جائے تو معانی میں ہونے کی کیا وجہ ہے کیوں دوسرے معنی مراد نہیں لئے جاتے پس معلوم ہوا کہ الفاظ اور معانی میں طبعی مناسبت ہوتی ہے۔ جس کی باعث تعیین ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ اعتراض بالکل ویسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے دنیا ایک خاص وقت پر کیوں نہ پیدا ہوئی۔ آگے پیچھے کیوں نہ ہوئی۔ اس خاص وقت میں کونسی وجہ ترجیح تھی۔ یا کسی منطقی سے منطقی ہونے کی وجہ ترجیح دریافت کیا جائے۔ غرضیکہ یہ اعتراض بالکل فضول اور محض بیہودہ ہے۔ خیال کرنے کا مقام ہے کہ اگر ہر ایک امر میں وجہ ترجیح کا ہونا ضروری ہو تو اس میں بڑی مشکلات اور سخت سے سخت دشواریاں پیش آئیں گی۔ اور معترض صاحب کا قافیہ تنگ ہو جائے گا۔

(مسئلہ اُنتیسواں) ہاں بعض بعض الفاظ میں مناسبت طبعی کو مانتے ہیں۔ اور ان میں دلالت ذاتی تسلیم کی ہے جس سے قطا اور تعلق ہر دو جانوروں کی آواز سے بھی یہی الفاظ مفہوم ہوتے ہیں۔ اسمار اور اون کی آوازوں میں مناسبت پائی جاتی ہے۔ ایسا ہی لفظ خضم تر شئی چبانے کو اور قضم خشک چیز چبانے کو کہتے ہیں کیونکہ خ کی آواز اور تر چیز کو چبانے کی آوازیں باہمی مناسبت ہے ایسا ہی اور خشک چیز کی آوازیں باہمی متشابہ ہیں۔ ابن جنی رحمۃ اللہ نے کتاب خصائص میں ایسی بہت سی مثالیں جمع کی ہیں۔

(مسئلہ تیسواں) ہم یقیناً نہیں کہہ سکتے کہ الفاظ کی دلالت توقیفی ہے۔ لیکن بعض اصحاب نے توقیفی اور محدود مانا ہے۔ اُنہوں نے ثبوت میں بہت سے دلائل پیش کئے ہیں۔ منجملہ ان کے یہ ہے کہ اگر توقیفی نہ مانا جائے تو تسلسل لازم آتا ہے۔ کیونکہ ہر ایک لفظ بالوضع دلالت کرتا ہے۔ اور توقیفی مانتے نہیں تو ممکن ہے کہ ہر وضع سے پہلے ایک خاص وضع ہو۔ اسی طرح لا الی النہایہ سلسلہ چلا چلیگا اور یہی تسلسل ہے اور قاعدہ کی بات ہے کہ جو امر مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوتا ہے۔ صورت ہذا میں صرف دلالت توقیفی نہ ماننے سے محال لازم آیا۔ لہٰذا دلالت توقیفی ہوئی۔ نیز آیت قرآنی وعلم آدم الاسمار کلہا سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ کلہا میں سے اسمار محدود ہو گئے۔ دلیل اوّل کا جواب یہ ہے۔ سرے سے آپ کا مقدمہ کہ الفاظ کی دلالت بالوضع ہی ہوتی ہے" غلط ہے۔ کیا ارشادات اور خطوط وغیرہ سے معانی

نہیں سمجھے جاتے پس چونکہ لزوم تسلسل کی بنا اسی مقدمہ پر تھی۔ لہذا تسلسل نہ رہا۔

دلیل دوم۔ کا یہ جواب ہے۔ علم بمعنی الہام ہو سکتا ہے۔ نیز یہ کہ شاید کلہا سے ان جملہ الفاظ کیطرف اشارہ ہو جنکو اقوام سابقہ نے وضع کیا تھا۔ پس کلہا انہیں الفاظ کو شامل ہے۔

(مسئلہ اکتیسواں) ہم یہ بھی یقیناً نہیں کہہ سکتے کہ الفاظ کی دلالت توقیفی نہیں۔ بلکہ اصطلاحی ہے۔ البتہ معتزلہ کے نزدیک اصطلاحی ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ ایک عام مسئلہ ہے کہ علم صفت سے علم موصوف ضروری ہوتا ہے تو اگر اصطلاحی نہ مانیں اور سمجھیں کہ خداوند کریم ہر ایک عاقل کے دلمیں معنی ڈالتا ہے۔ تو مسلمہ مسئلہ مذکور کے مطابق علم خداوندی میں بھی ہونا چاہیئے تھا۔ جو محال ہے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ ہم خداوند کریم کو عاقل کے دل میں معنی ڈالنے والا مانتے ہیں۔ لیکن ان معنوں سے کہ وہ تبلا دیتا ہے کہ فلاں لفظ کو فلاں معنی کے لئے واضع نے وضع کیا ہے۔ نہ یہ کہ خداوند کریم نے۔ ان الفاظ کو ان کے خاص معنی کے لئے بنایا ہے۔ اور ان معنوں پر خداوندی علم ضروری نہیں البتہ واضع کو علم ہونا ضروری ہوگا اور وہ ہمیں من وجہ حاصل ہے۔ اسی ایک جواب سے دیگر تمام سوالات کا جواب ہو گیا۔

(مسئلہ بتیسواں) چونکہ مسئلہ مذکورہ کے ہر دو پہلوؤں کے دلائل قابل تسلیم ہیں۔ پس لہذا ہم ان دونوں پہلوؤں کی درمیانی صورت اختیار کرتے ہیں۔ یعنی توقیفی بھی ہیں اور نہیں بھی اصطلاحی بھی ہیں اور نہیں بھی۔

(مسئلہ تینتیسواں) لفظ مفرد سے اس کے مسمی کا پتہ نہیں معلوم ہوتا کیونکہ تا وقتیکہ لفظ کے معنی معلوم نہوں کسی قسم کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ اور الفاظ کا معنی کے لئے موضوع ہونیکا علم دراصل اس نسبت کا علم ہے جو فی مابین لفظ اور اس کے معنی میں موجود ہے۔ اور یہ نسبت ان دونوں سے مقدم موجود ہوتی ہے پس ہم ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ فلاں لفظ فلاں معنی کو مفید ہے۔ ورنہ دور لازم آئے گا۔ جو محال ہے اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ چونکہ قوت متخیلہ میں کسی لفظ کے خاص معنی مستحکم ہو چکے ہیں۔ اب اس لفظ کا تصور کیسا تھ ہی اس کے معنی مخصوصہ کا بھی علم ہوگا۔ پس اس میں کوئی خرابی نہیں اور نہ ہی دور لازم آتا ہے۔

(مسئلہ چونتیسواں) مفرد اور مرکب میں فرق ہے۔ اول تو مفرد کی طرح اس پر کوئی اعتراض وارد ہوتا ہی نہیں۔ کیونکہ اس قسم کے الفاظ کی دلالت عقلاً ہوتی ہے۔ برخلاف مفرد کے کیونکہ وہ بالوضع دلالت کرتا ہے۔ پس عقل مفردات کو سنکر ان کی ترکیب پر نظر انداز ہوتے ہوئے تراکیب عقلیہ

سے مرکبات کو معلوم کر لیتی ہے۔

(مسئلہ پینتیسواں) بلحاظ موجودات ذہنی الفاظ کی دلالتیں بیشمار ہیں۔ لیکن واقع میں ایسا نہیں یہی وجہ ہے کہ الفاظ کی تعریف میں معانی" بصیغہ جمع لایا گیا کیونکہ از روئے لغت معانی کہتے ہیں وہ شئے جس کا احساس بذریعہ امورات ذہنیہ ہو ہمارا دعویٰ دو دلائل پر مبنی ہے۔ (اوّل دلیل) ہم دور سے کسی شئے کو دیکھکر اس کو بے حس و حرکت خیال کرتے ہوئے پتھر کہہ دیتے ہیں۔ لیکن تھوڑا سا فاصلہ آگے بڑھکر ہمیں حرکت کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے جس کے باعث معاً اوس کو جانور سمجھتے ہیں۔ اور جب اُس کے پاس پہنچکر ہمیں یقین ہو جاتا ہے کہ وہ شئے مذکورہ بالا ہر دو خیالات ذہنیہ کے برخلاف" انسان" ہی۔ تقریر ہذا سے معلوم ہو گیا کہ اسمار اختلاف صرف تخیلات کے مختلف ہونے پر مبنی ہے۔ جس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ الفاظ کی دلالت حقیقتاً موجودات ذہنیہ پر ہوتی ہے خارجیہ پر نہیں۔

(دلیل دوئم) ذہنی امورات پر الفاظ کو دال نہ مانا جائے بلکہ نفس الامر پر تو اس سے امر محال لازم آئے گا کیونکہ مثلاً ایک شخص العالم حادث کہتا ہو اور دوسرا اُس کے برخلاف" العالم قدیم" تو زمانہ میں قدامت اور حدوثیت دونوں متضاد امر جمع ہو گئے۔ حالانکہ ایک چیز میں دو متضاد چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ لیکن برخلاف اس کے ہمارے دعویٰ کے مطابق تمثیل ہذا میں بھی امر محال لازم نہیں آئے گا۔ ذہنی خیالات کے مطابق بالکل ٹھیک اور درست ہے۔

(مسئلہ چھتیسواں) یہ امر ناممکن ہی۔ کہ الفاظ تمام ماہیات موجودہ کو حاوی ہوں اور وہ اس کے مسمیٰ بن سکیں کیونکہ ماہیات کا دائرہ اس قدر وسیع ہی جن کی انتہا نہیں اور غیر متنہاہی چیز کا علم تفصیلی ناممکن الحصول ہی۔ تو جب اِدراک ناممکن ہوا وہ مسمیٰ بننے کے کیسے لائق ہو گا اور کیسے اُسکا نام تجویز ہو سکتا ہی۔

(مسئلہ سینتیسواں) تمام وہ معانی جن کی تعبیر ازحد ضروری اور لابدمنہ ہے۔ مثلاً حکم کرنا۔ منع کرنا۔ عموم اور خصوص تو ایسی معنی کے لئے الفاظ کو وضع کرنا بھی دو وجوہات سے ہوتا ہے۔ کیونکہ انسانی حاجات اور ضروریات کے اظہار کا اسی پر انحصار ہوتا ہی۔ اور بدون اظہار اسکا گذران نہیں ہو سکتا اور چونکہ انکا اظہار بدون الفاظ ہو نہیں سکتا۔ اور بمقابلہ منافع ضروریات قوی ہی۔ لہٰذا اس کے لئے الفاظ وضع کرنا واجب ہے۔

(مسئلہ اڑتیسواں) جن معانی کو خاص خاص لوگ جانتے ہیں۔ اور عوام الناس کو معلوم نہیں ہوتے اُن کی تعبیر مشہور و معروف اور کثیر الاستعمال الفاظ سے ہونی چاہیئے۔ بلکہ ان کی تعبیر کے لئے خاص الفاظ ہونے چاہیئیں۔ مثلاً ہر ایک کو معلوم ہے کہ جسم کے ایک جانب سے دوسری جانب منتقل ہونے کو حرکت کہتے ہیں لیکن بقول متکلمین جسم کو منتقل کرنے والا باعث عام لوگوں کو معلوم نہیں۔ بلکہ اس سے خاص خاص لوگ

واقف ہیں۔ پس حرکت کا اطلاق صرف اس کے مشہور ہی معنی پر ہونا چاہیئے۔ نہ اس کے باعث پر جس سے عام لوگ ناواقف محض ہیں۔

(مسئلہ انتالیسواں) "معنی" کا لفظ صور خارجیہ کو نہیں کہتے۔ بلکہ ذہنیہ کو۔ کیونکہ لغت میں "معنی" کہتے ہیں اوس چیز کو جس کا قصد یا خیال کیا جائے۔ اور ان کا تعلق امورات ذھنیہ سے ہی ہے۔ بیشک امورات خارجیہ بھی مطلوب ہوتے ہیں۔ لیکن بالذات نہیں۔ بلکہ مقصود بالعرض ہوتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں شخص نے فلاں لفظ کے خاص معنی کر دئے تھے۔ تو اس لفظ کو بیان کرنے سے اس شخص کو اپنے تصورات ذھنیہ کو بیان کرنا مقصود اصلی تھا۔

(مسئلہ چالیسواں) بعض تصورات ذہنیہ ایسے بھی ہیں۔ جن کو بذریعہ الفاظ تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ ان کو بطریق نسبت بیان کرتے ہیں۔ جیسا کہ طربوز اور نباتات کی شیرینی کے مابینی امتیاز کو باوجودیکہ ہر ایک جانتا ہے۔ لیکن بذریعہ الفاظ بیان نہیں کر سکتا۔ البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ طربوز کی مٹھاس۔ انگور کی مٹھاس" اس کی وجہ یہ نہیں کہ ان کے لئے واضع کو الفاظ نہیں ملتے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ شروع سے واضع نے اس امتیاز کو ظاہر کرنے والے الفاظ مقرر کرنے کیطرف توجہ ہی نہیں کی۔ صرف بطریق نسبت امتیاز بیان کر دینے کو کافی سمجھا۔ ویسے الفاظ بیشمار تھے۔ نیز کیفیت مخصوصہ جنسے عوام واقف نہیں ہوتے بلکہ جب آسپر گذرے اُسکو معلوم ہوتی ہے۔ تصورات ذہنیہ کیطرح ان کی تعبیر بھی بذریعہ الفاظ نہیں ہو سکتی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا عوام کو علم نہیں ہوتا۔ صرف ذات واحد میں محدود ہوتی ہے۔ لیکن الفاظ کا وضع ہونا اسی امر کے لئے ممکن ہوتا ہے جسکو ہر ایک جانتا ہو۔ ورنہ اگر الفاظ جمع کر بھی دئے جائیں تو وہ مفید نہیں ہو سکتے۔ ہاں اگر کیفیات مخصوصہ کو کم از کم ایک جماعت سمجھتی ہو تو ہو سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں اور نہیں تو اس جماعت کو مفید ہونگیں۔ پس مذکورہ تقریر سے "ان کثیر امن المعانی لایمکین تعبیرہا بالالفاظ" کا مطلب صاف ہو گیا۔

(مسئلہ اکتالیسواں) اس امر کے بیان میں کہ الفاظ کو معانی کے لئے وضع کرنا کس حکمت پر مبنی ہے؟ انسان مدنی الطبع ہے۔ ہر ایک کو اپنی اپنی ضروریات اور حاجات کے الفار کے لئے دوسرے شخص کی احتیاج ہوتی ہے۔ کیونکہ اپنی اپنی ضروریات کا ہر ایک بذات خود کفیل ہو نہیں سکتا۔ لہذا ایک ایسے طریق کا ہونا ضروری ہوا جس کے باعث ایک دوسرے پر اپنی اپنی حاجات کا اظہار ہو سکے اور ضروریات بہم پہونچیں۔ گو تالی بجانے اشارات اور کنایات وغیرہ صورتوں سے یہ ضرورت پوری ہو سکتی تھی مگر اس کے استعمال میں بڑی دشواریاں اور مشکلیں تھیں۔ جو الفاظ میں نہیں پائی جاتیں۔ مگر ان میں اس قدر

سہولتیں اور آسانیاں ہیں۔ جن کو قلمبند نہیں کیا جا سکتا۔ الفاظوں میں سہولتیں ہونے کی وجوہات مندرجہ ذیل ہیں۔

(دلیل اول) اندرونی ہوا کا باہر نکالنے سے آواز کا پیدا ہونا ظاہر ہے۔ اور سانس کو روک روک کر نکالنے سے حروف بنتے ہیں۔ اور ان کی ترکیب سے الفاظ بنجاتے ہیں۔ تو کنایات۔ اشارات وغیرہ طریقوں سے الفاظ کا طریقہ مافی الضمیر کو ظاہر کرنے کے لئے زیادہ مفید اور سہل الحصول ہے۔

(دلیل دوم) آواز دینا نہ دینا اختیاری امر ہے۔ جونہی اظہار مافی الضمیر کی ضرورت پیش ہوئی اسیوقت آواز کی جا سکتی ہے۔ ضرورت پوری ہوئی آواز بند کردی کما ہو الظاہر۔

(دلیل سوم) چونکہ الفاظ کی بناوٹ اصوات کی رکاوٹ سے ہوتی ہے تو ظاہر ہے مخارج حروف میں مختلف رکاوٹوں سے مختلف الفاظ بن سکتے ہیں۔ جس کے باعث ہمیں الفاظ کو غیر متناہی کہنا ناجائز نہ ہوگا اور معانی کثیرہ کے لئے بلا دقت و دشواری الفاظ وضع ہو سکتے ہیں۔ چونکہ تالی بجانے۔ اشارات خطوط کتابت۔ کنایات میں یہ سہولتیں نہ تھیں۔ لہذا عقل سلیم نے ان کو ترک کرنے کا حکم صادر فرمایا۔ اور الفاظ کی منظوری بخشی۔

(مسئلہ بیالیسواں) خدا کو پہچاننا بھلائی اور نیکی کو اپنا دستور العمل بنانا انسان کے لئے دو بڑے خواص ہیں۔ لیکن غور کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ انسان فی نفسہ ان دونوں کمالات سے بالکل عاری ہوتا ہے اور بعد میں بذریعہ اکتساب انہیں حاصل کیا جاتا ہے۔ لیکن بدون جسم بدن کی مدد کے اکتساب ہو نہیں سکتا تھا۔ لہذا خداوند لایزال نے اسکو جسم عطا فرمایا۔ بدن مثال انجن ہے۔ اسکو حرارت غریزی کی از حد ضرورت تھی ورنہ وہ بالکل بیکار ہوگا۔ ساتھ ہی یہ ضروری تھا کہ دل حرارت غریزی کا منبع ہو لیکن حرارت میں کمی و بیشی ممکن تھی جس کے باعث اعتدال قائم نہ رہتا لہذا علاوہ مذکورہ بالا ضروریات کو پورا کرنے کے خداوند کریم نے دل میں ایک دوسری قوت بھی پیدا کردی جس کے باعث دل کی اندرونی گرم ہوا خارج ہوتی ہے۔ اور بیرونی تازہ ہوا پہنچتی ہے۔ ورنہ اعتدال قائم نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ اندرونی ہوا جو حرارت غریزی سے موثر ہو کر گرم ہو چکی ہے وہ نکل نہیں سکتی۔ اور تازہ ہوا داخل نہیں ہو سکتی۔ جگہ آگے ہی پر ہے۔ لہذا اس قوت کا ہونا ازبس ضروری تھا۔ یہی وجہ حیوان متنفس کی ہے۔ پس مذکورہ بالا تقریر سے معلوم ہو گیا کہ تخلیق بدن و جسم سے انسان کو علم و عمل سے مزین بنانا مد نظر تھا۔ اور تخلیق بدن دوسرے مقصودی مرتبہ پر ہوئی۔ دل اور اس کو سرچشمہ حرارت غریزی بنانا۔ تیسرے مرتبہ میں ہوا چوتھے مرتبہ پر دل میں بیرونی ہوا قبول کرنے والی طاقت پیدا ہوئی۔ پانچویں مرتبہ پر دل کی اندرونی

گرم ہوا کو باہر نکالنے والی طاقت پیدا ہوئی اور ان دونوں قوتوں کے مجموعہ سے آواز کو پیدا کرنا چھٹے درجہ پر ہوا۔ اور آوازوں سے الفاظ کا بننا اور ان کا اظہار مافی الضمیر میں کارآمد ہونا۔ ساتویں مرتبہ پر ہوا۔ کیونکہ رب رحیم نے حلق۔ زبان۔ دانت اور لبوں میں مجالس اور مقاطع بنا رکھے ہیں۔ جن کے باعث آواز پیدا ہوتی ہے جس سے حروف بن کر اور ان کو باہمی ترکیب دینے سے غیر متناہی الفاظ۔ کلمات بنجاتے ہیں۔ ازاں بعد خداوند کریم نے کلمات اور گویائی کو بیشمار اسرار اور رموزات کا مخزن بنا رکھا ہے۔ جن کی گنتی ادا ممکن ہے بڑے بڑے دانا ان کے شمار سے عاجز رہ گئے۔ بڑے بڑے پیراک اس بے پایاں دریا سے غوطہ زنی سے درماندہ ہو گئے۔ آیا وہ کیسا تدبیریں کرنے والا حکمتوں کو جاننے والا ہے جسکی قدرت کی کچھ انتہا نہیں۔

(مسئلہ تینتالیسواں) مذکورہ بالا تقریر سے معلوم ہو گیا کہ گفتگو کے صرف یہی معنی ہیں۔ کہ لوگوں نے آوازوں اور حروف مرکب کو اظہار مافی الضمیر کے لئے خاص رکھا ہے۔ ورنہ ان کے علاوہ اگر کوئی دوسری چیزوں کو مافی الضمیر کو ظاہر کرنے کے لئے مقرر کر دیتے تو ان سے بھی مطلب حاصل ہو جاتا۔ اور ان چیزوں کو کلام کہنا جائز ہوتا۔ اس سے میں اس نتیجہ پر پہونچتا ہوں کہ کلام۔ علم و قدرت اور ارادات کی طرح صفت حقیقی نہیں۔ بلکہ صفت وضعی اصطلاحی ہے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ کلام کہتے ہیں اس فعل مخصوص کو جسے انسان مافی الضمیر کو ظاہر کرنے کی غرض سے صادر کرے۔ اور مافی الضمیر ارادات۔ اعتقادات وغیرہ کو بھی شامل ہیں۔ کیونکہ ان کا اظہار بھی کلام کے ذریعہ ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ وہ انسان متکلم ہو نے کے یہ معنی ہے کہ وہ غرض مخصوص کا فاعل ہے۔ اور علم قدرت۔ ارادات وغیرہ یہ سب کلام صفت حقیقی کی ذیل میں داخل ہیں۔

(مسئلہ چوالیسواں) مصرح الذکر تقریروں سے معلوم ہو گیا کہ الالفاظ سے مافی الضمیر اعتقادات ارادات وغیرہ ظاہر کئے جاتے ہیں۔ اس مسئلہ امر کو ملحوظ رکھکر معتزلہ الفاظ کا مدلول علیہ ارادات و اعتقادات انسانی قرار دیتے ہیں۔ اور خواہشات انسانی ارادات۔ امورات ذہنیہ اور عقائد کو ایک ہی چیز سمجھتے ہیں فرق نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ تمام خبری صیغے اعتقاد کی آگاہی دیتے ہیں اور افعل کے صیغے ان ارادوں کو ظاہر کرنے کے لئے موضوع ہیں جو کسی فعل کے متعلق ہو لیکن معتزلہ کے ماسوا باقی سب الفاظ کا مدلول علیہ اعتقادات وغیرہ کو قرار نہیں دیتے۔ اور خواہشات۔ امورات۔ ذہنیہ۔ ارادات اور عقائد میں فرق کرتے ہیں۔ دعویٰ اول کی یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ کفار کو ایمان کا حکم ہوا۔ ایکسے امر ہے پس معتزلہ کی رائے کے مطابق اس کے یہ معنی ہوئے کہ خداوند کریم کے ارادہ میں ہے کہ کفار لوگ ایمان لائیں۔ تو انا الاراد بشئی لقول لہ کن فیکون کفار کو ایمان لے آنا چاہیئے تھا۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ ہم

ارادہ نہ کرنے کے وجوہات ہیں۔

(اول) اگر کفار میں ایمان لانے کا مادہ یا قابلیت موجود نہ مانی جائے اور تسلیم کر لیا جائے کہ کفار میں کفر پر جمے رہنے کی دوامی قابلیت ہے تو چونکہ اس طاقت کو پیدا کرنے والا بھی خداوند عزوعلی ہے لہٰذا بقاعدہ خالق العلۃ خالق المعلول اس کو مرید الکفر کہنا جائز ہوگا۔

اور اگر یہ مطلب ہو کہ کافر میں کفر اور ایمان دونوں کو قبول کرنے کی قابلیت ہے۔ اور موجودہ حالت (کفر) کسی سبب کے بغیر متروک نہیں ہو سکتی۔ اب سوال یہ ہے۔ کہ کیا یہ سبب خداوند تعالی کی طرف سے ہوگا یا کافر سے۔ صورت اول پر پھر وہی سابقہ تقسیم ہوگی۔ جو موجب تسلسل ہے۔ رہی صورت ثانی میں قدرت اور مرجح کا مجموعہ سے بحکم مرید العلۃ مرید المعلول خداوند کریم کو مرید الکفر ماننا پڑے گا۔

(دوسری دلیل۔ خدا کو معلوم ہے کہ کافر کفر نہیں چھوڑیگا۔ باوجود اس کے پھر اس کو ایمان کا حکم کرنا بیہودہ سا معلوم ہوتا ہے۔ قاعدہ کی بات ہے ممتنع الوقوع امر کا ارادہ نہیں ہو سکتا۔ اور شرعی کتابوں میں کافروں کیلئے جا بجا ایمان کا حکم موجود ہے۔ اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خداوند تعالےٰ کو امر بالایمان سے طلب ایمان مقصود نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ امر خداوندی کا مدلول ارادہ نہیں۔ بلکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہے۔ صورت ثانی کی دلیل میں ایک مثال پیش کی گئی ہے۔ مثلاً ایک شخص نے العالم قدیم کہا جس کا یہ مطلب ہے کہ وہ شخص عالم کو قدیم مانتا ہے اور بسا اوقات السابق کہا جاتا ہے کہ زبان کے مطابق دل نہیں ہوتا یعنی باعتقاد دلی عالم کو حادث مانتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اعتقاد اور چیز ہے اور اور لفظ دوسری چیز ہیں۔

(مسئلہ پینتالیسواں) کوئی ضروری نہیں کہ مسمیات اور الفاظ باہمی مغایر یا موافق ہی ہوں بلکہ دونوں صورتیں پائی جاتی ہیں۔ بسا الفاظ مسمیات کو مغائر ہوتے ہیں۔ جیسے آسمان۔ زمین۔ اور موافق بھی ہوتے ہیں جیسے اسم فعل۔ حرف۔ عام۔ خاص مجمل۔ مبین وغیرہ۔ کیونکہ ان کے مسمیات بھی الفاظ ہیں۔

(مسئلہ چھیالیسواں) اندروئے تقسیم لغات کی تین طریق سے شناخت ہو سکتی ہے عقل۔ نقل آحاد۔ نقل تواتر۔ لیکن ان تینوں میں سے طریق اول کا استعمال ناممکن ہے اور باقی ہر دو صحیح الاستعمال ہیں۔ بلکہ بعض لوگ تو ان دونوں پر انحصار نہیں رکھتے۔ بلکہ وہ کہتے ہیں کہ ان دونوں طریقوں کے مجموعہ سے بھی شناخت ہو سکتی ہے۔ کیونکہ مثلاً نقل متواتر سے حرف من کا استثناء پر آنا ثابت ہے۔ اور نقل آحاد سے ثابت ہو چکا ہے کہ مستثنیٰ منہ کے سوا باقی سب استثناء سے خارج ہوتے ہیں۔ تو ان دونوں کے مجموعہ سے عقل اس نتیجہ پر پہنچتی ہے کہ استثناء بغرض اظہار عمومیت وضع ہوا ہے۔ لیکن مذکورہ بالا استدلال غلط ہے۔ کیونکہ اس طریق کا جواز اس صورت میں ہو سکتا ہے اگر ہمیں یہ معلوم ہو کہ واضعین نے ان دونوں

مقدمات کی ملازمت کو تسلیم کیا ہے۔ ورنہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ واضعین کی اصل غرض کے مخالف فعل اختیار کیا ہے۔ گو یہ الزام بھی اٹھ سکتا ہو۔ مگر اس صورت میں اگر واضع خداوند کریم ہے انسان نہیں۔ لیکن یہ مقدمہ بھی سرے سے مشکوک ہے۔ لہٰذا اصل مقدمہ بھی مشکوک ہوگا۔ جو ناجوازی استدلال کے ثبوت میں کافی ہو

(مسئلہ سینتالیسواں) ہمیں دو طریق سے لغات ملتی ہیں۔ نقل متواتر۔ نقل آحاد ہمارے نزدیک تو بالاتفاق دونوں طریق جائز اور برحق ہیں۔ لیکن بعض نے صحیح نہیں مانا۔ وہ کہتے ہیں کہ بہت سی لغات ایسی موجود ہیں جن میں نقل متواتر سے ثابت ہونے کے باوجود اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ لفظ اللہ جیسے مشہور لفظ میں اختلاف کیا گیا۔ بعض نے اسے عبرانی کہا۔ اور بعض نے عربی۔ کوئی اسے اسم علم قرار دیتا ہے اور دوسرا اسماء مشتقہ سے بتاتا ہے۔ طرفہ یہ کہ ہر ایک نے اپنے ثبوت دعوی میں بڑے بڑے قوی دلائل پیش کئے ہیں۔ لیکن پھر بھی فیصلہ نہیں ہوا۔ ایسا ہی لفظ ایمان۔ اور کفر اختلاف سے نہیں چھوٹے علاوہ اس کے روزمرہ کے مستعمل الفاظ اختلاف سے محفوظ نہیں ہیں جیسے صیغہ امر۔ نہی۔ عموم اور خصوص۔ تو ایسی صورت کے ہوتے ہوئے ہم نہیں سمجھتے کہ ان کے ماسوا دیگر الفاظ میں کس درجہ کا اختلاف ہوگا جبکہ نقل آحاد اور نقل متواتر سے ثابت شدہ الفاظ کی حالت درست نہیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اختلاف ہم مانتے ہیں۔ لیکن لغات یا الفاظ میں کسی قسم کا اختلاف نہیں۔ بلکہ ان کی ماہیت اور اعتبار کے متعلق اس میں اختلاف ہوا ہے۔ جو ہمارے مسئلہ کے کسی صورت مخالف نہیں۔

(مسئلہ اڑتالیسواں) اس زمانہ میں سطور بالا الفاظ میں بعض معترضین نقل متواتر کو تسلیم کرتے ہوئے ساتھ ہی یہ کہتے ہیں کہ چونکہ گذشتہ زمانوں کا ہمیں علم یقینی نہیں ہو سکتا ممکن ہے کہ نقل متواتر کسی زمانہ میں نقل آحاد ہو گئی ہو۔ چونکہ تصرفات الفاظیہ بالکل معمولی باتیں ہیں اور ہمارا مذکورہ مقدمہ بڑے بڑے وقائع سے تعلق رکھتا ہے۔ لہٰذا کسی کو یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ وہ مقدمہ قابل سماعت نہیں کیونکہ اول تو ایسا ہوتا نہیں اور اگر فرضاً ہو بھی تو مشہور ہونے کے باعث حد تواتر تک پہنچ جاتا۔ غرضیکہ اصل بات یہی ہے کہ خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہو لیکن ہماری ضرورت کے مطابق بہت ذخیرہ موجود ہے۔ اور یقیناً ہمیں معلوم ہے کہ لفظ چار۔ ماء۔ ارض وسماء کی حالت موجودہ میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا۔

(مسئلہ انچاسواں) بیشمار لغات کا بطریق آحاد ثابت ہونا امر مسلمہ ہے۔ جن کے صدق و کذب کا دارومدار راویوں کے چال چلن پر موقوف ہے۔ درست چلن ہوگا تو قابل تسلیم ورنہ نہیں۔ پس اب سوال یہ ہے کہ کیا محدثین کے قیود مقررہ راویان لغات پر بھی عائد ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ بالاتفاق محدثین کی خانہ جنگی اور باہمی ایک دوسرے کو برے تبرے خطابات اور الفاظ سے یاد کرنا ہمیں معلوم ہے

اور ہم جانتے ہیں کہ محدثین کی طرح ادیبوں میں بھی اختلاف اور جھگڑے اس قدر برپا ہیں جن کے باعث وہ ایک دوسرے کو جاہل۔ فاسق اور طرح طرح کی برائیوں مذمتوں سے منسوب کیا جاتا ہے جیسا کہ بصریوں اور کوفیوں کی عداوت نیز ادیبوں نے محدثین کو برا بھلا کہنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا پس ان واقعات کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ بہت سی لغات قابل قبولیت نہیں ہیں انکا وجود و عدم برابر ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ گو تمام نہیں مگر ایک بھاری تعداد لغات کی تواتر کے درجہ تک پہنچ چکی ہے جو امر یقینی ہے۔ بس اب کوئی اعتراض نہیں۔

(مسئلہ پچاسواں) گذشتہ تقریر سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ لغات کا علم بذریعہ نقل ہو سکتا ہے۔ نقل نہ ملے تو ان کا علم نہیں ہوتا۔ اسی طرح حرکات اور انکی مختلف تبدیلیوں کو سمجھنا چاہیئے۔ نیز پہلے معلوم ہو چکا ہے۔ اول تو نقل آحاد ہوتی ہے۔ جو غیر یقینی ہونے کے باعث مشکوک ہوتی ہے علاوہ اس کے ہمیں ہر ایک الفاظ کے متعلق اس امر کا ہونا ضروری ہے کہ وہ مجاز، نقل، مشترک، تخصیص، اجمال اور معارض عقلی کے معانی میں مستعمل نہیں ہیں۔ بلکہ معانی حقیقتہ کے لئے۔ والا ہمیں ان الفاظ کو مجاز وغیرہ صورتوں میں استعمال کرنے کا کوئی حق نہیں اور بلا ریب مذکورہ بالا مقدمات بتمام ظنی ہیں اور ظنی امور پر موقوف امر بھی ظنی ہوتا ہے۔ پس الفاظ کے معانی ظنی ہیں یقینی نہیں۔

باب دوسرا ان مباحث کے بیان میں جنکا حروف اور اصوات سے تعلق ہے اور ان کے احکام کی بیان میں

(مسئلہ پہلا) ماہیت صوت کا احساس بذریعہ قوت سامعہ ہوتا ہے۔ اور جس وجود کا احساس بذریعہ حواس خمسہ ہو سکتا ہے۔ وہ دوسروں کی نسبت زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ جسکو قوت حاسہ کے ذریعہ پہچان لیتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ رئیس ابو سینا نے صوت سے متعلق الصوت کیفیتہ تحدث من تموج الھواء المستقلة بین قارع و مقروع کہکر اس کی تعریف نہیں کی۔ بلکہ اس کے پیدا ہونے کا سبب بیان کرنا مقصود ہے۔

(مسئلہ دوسرا) کہتے ہیں کہ نظام متکلم کے نزدیک آواز مجسم چیز ہے۔ لیکن یہ غلط محض ہے۔ کیونکہ آواز میں اجسام کی کوئی صفت نہیں پائی جاتی۔ نہ ہم اسے دیکھ سکتے ہیں۔ نہ اسکا لمس ہو سکتا ہے

اور نہ ہی وہ مشترک فی الجسمیتہ ہے۔ اور نہ ہی بعد از حدوث باقی رہنے والی چیز ہے۔ اور اجسام میں مذکورہ بالا امورات تمامہ موجود ہوتے ہیں۔ میرا خیال یہ ہے کہ نظام جیسا نکتہ رس ذکی الطبع عالم متبحر سے ایسی فاش غلطی ناممکن ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حدوث صوت کا سبب بیان کرتے ہوئے اس نے تموج الہوا لکھا ہے اور عوام نے مغالطہ سے یہ سمجھ لیا کہ اس کے نزدیک صوت عین ہوا ہے۔

(مسئلہ تیسرا) بعض نے صوت کی تعریف الصوت اصطکاک الاجسام الصلبۃ لکھی ہے۔ لیکن بیشک نہیں کیونکہ اصطکاک محسوس اشیاء میں ہوا کرتا ہے۔ اور مشاہدہ سے ثابت ہے کہ وہ محسوس نہیں۔ اور بعض نے صوت کو نفس القلع او القرع لکھا ہے۔ اور بعض تموج الحرکت کو صوت کہتے ہیں۔ مگر سب غلط اور خلاف واقع ہیں۔ کیونکہ مذکورہ بالا اوصاف محسوسات میں ہوا کرتے ہیں۔ آج تک کسی شخص نے نہیں بیان کیا کہ میں نے صوت کو دیکھا ہے۔ والعلم عند اللہ۔

(مسئلہ چوتھا) حدوث صوت کا سبب تقریباً تموج الہوا کہا گیا ہے۔ لیکن تموج الہوا سے حرکت کا صدا واحد سے منتقل ہو کر بعینہٖ منتہی تک پہنچنا مراد نہیں بلکہ ان کے نزدیک وہ حالت مراد ہے جو تموج الہوا کے مشابہ ہے۔ کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جو آہستہ آہستہ حرکت کرتی ہوئی مختلف سکونوں کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ اور تموج کا سبب یا تو قرع ہے یا قلع ہے۔ ہماری تصنیف کردہ علوم عقلیہ کی کتابوں میں بالتفصیل درج ہے۔

(مسئلہ پانچواں) شیخ رئیس نے حرف کی یہ تعریف لکھی ہے کہ حرف کہتے ہیں آواز کی اس ہیئت کو جو قوت سامعہ میں دیگر تمام اصوات سے خفت اور ثقل میں متمیز ہوتی ہے۔

(مسئلہ چھٹا) جن حروف کو نحو میں حرف مد ولین کہتے ہیں اور جن سے ابتدا نہیں ہوتی انہیں مصوتہ کہتے ہیں۔ ان کے ماسوا باقی سب کو صامتہ بولتے ہیں۔ حروف مصوتہ میں سے ہیئت صوتی ہو سکتی ہے لیکن جن حروف صوامت کی تمدید نہیں ہو سکتی۔ مثلاً۔ فا۔ با۔ دال۔ طا۔ اور جو حبس نفس کے زمان کی آن آخر اور ارسال النفس کے زمان کی ابتدا میں پیدا ہیں ان کو نہ تو اصوات اور نہ ہی ہیئت اصوات کہتے ہیں بلکہ یہ ایک حالت میں ہے جو حدوث اصوات کے صدا پر پیدا ہوتی ہیں۔ اگرچہ ان کے اور اصوات کے درمیان نقطہ اور خط۔ یا زمان اور آن کی سی نسبت ہے۔ لیکن تاہم انہیں حروف سے نامزد کرنا مناسب امر ہے۔ کیونکہ حرف کے معنی طرف یا کنارہ ہے۔ اور اصوات کے اطراف ہی تو حروف ہوتے ہیں۔

جن حروف کی ظاہراً تمدید ہو سکتی ہے ان کی تین قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ جنہیں بلحاظ نفس الامری

آنیۃ الوجود کہتے ہیں۔ لیکن بلحاظ حس زمانی الوجود ہیں۔ جیسا کہ حار۔ خار کیونکہ ان حروف کو سنتے ہی ذہن کو آنی الوجود ہونے کا خیال گذرتا ہے۔ چونکہ حس متواتر آنوں کے مابین امتیاز کو معلوم نہیں کر سکتی بایں جہت اسکو حرف واحد اور زمانی خیال کرتا ہے۔ دوسرے وہ حروف جو فی الحقیقت زمانی محض ہیں جیسے شین سین کیونکہ یہ ایک ایسی ہیئت ہے جو صوت پر عارضی اور تا قیام اس کے قائم رہیگی۔

(مسئلہ ساتواں) حروف کی دو حالتیں ہوتی ہیں۔ ساکن متحرک لیکن ان حالتوں سے یہ مراد نہیں کہ حرکات اور سکون ان میں حلول کئے ہوئے ہیں۔ کیونکہ حروف خاصہ اجسام ہے۔ بلکہ حروف صامتہ کے آخر کی خاص آواز کا نام حرکت ہے۔

(مسئلہ آٹھواں) حرکات صوت کے اجزا ہیں۔ کیونکہ مصوتات میں کمی بیشی ہو سکتی ہے اور جانب نقصان میں حرکات ہیں۔ نیز حرکات کو دراز کرنے سے مصوتات بن جاتے ہیں۔ جس سے ہمارے دعوی کی تائید ملتی ہے۔

(مسئلہ نواں) حرکت سے مصوت مقدم ہوتی ہے۔ کیونکہ حرکات کا تکلم موقوف ہے صامت کے تکلم پر اور اگر ان پر حرکات مقدم ہوتیں تو دور لازم آتا جو محال ہے۔

(مسئلہ دسواں) عقل مانتی ہے کہ حروف اور اصوات سے مرکب کلام حادث ہے۔ قدیم نہیں ہو سکتی کیونکہ (وجہ اول) مترتب حروف کا نام کلام ہے تو ترتیب کا پہلا ضرور محدث ہوگا۔ کیونکہ قدم کو عدم نہیں اور اس کے بعد کے حروف بھی اسیطرح حادث ہونگیں۔ (وجہ ثانی) جن حروف سے کلمہ مرکب ہوتا ہے وہ دفعۃً واحدۃً موجود نہیں ہوتے۔ کیونکہ کلمہ ثلاثیہ کی چھ صورتیں ہو سکتی ہیں۔ تو دفعۃً واحدۃً ہونے کی صورت پر چھ صورتیں نہ ہو سکیں۔ پس معلوم ہوا کہ علے سبیل التفاوت یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں اور یہی حدوث ہے۔ بعض لوگوں نے کلام کو قدیم مانا ہے ان کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(دلیل عقلی) ہر ایک حرف کی خاص ماہیت ہوتی ہے جس کے باعث وہ دوسروں سے ممتاز ہے اور ہر ایک جانتا ہے کہ ماہیات کو زوال نہیں ہوتا۔ (دلیل نقلی) خدا کا کلام قدیم ہے ورنہ لازم آئے گا کہ خداوند کریم اول ناقص ہو اور بعد میں مکمل ہو گیا ہو۔ لیکن یہ بالاجماع باطل ہے۔ خداوندی کلام انہی حروف کا مجموعہ ہی ہے۔ جیسا کہ آیت وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ حتی یسمع کلام اللہ میں بھی حروف سنانے کا حکم ہے۔ نہ کچھ اور۔ نیز اگر کوئی کلام اللہ نہ سننے پر حلف اٹھائے تو حروف قرآنی کے سننے سے اسکی قسم ٹوٹ جاتی ہے۔ علاوہ اس کے نقل متواتر سے ثابت ہو چکا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا قرآن شریف جو پڑھا جاتا اور سنا جاتا ہے۔ وہ کلام ربانی ہے۔ یہ امر مسلم ہے کہ فرمان آنحضرت کا منکر کافر

ہوتا ہے۔ پس ان ہر سہ دلائل سے معلوم ہوا کہ کلام اللہ انہی حروف کا نام ہے۔

مذکورہ بالا ہر دو دلائل کا جواب یہ ہو کہ ماہیات سے استدلال کرنا درست نہیں۔ کیونکہ دنیا میں کوئی ایسی چیز ہی ہے جس کی خاص ماہیت ہو تو اس سے لحاظ تمام موجودات کو قدیم ماننا چاہیئے۔ حالانکہ ایسا نہیں البتہ نقلی استدلال درست ہو لیکن اسکو مشاہدہ کے مقابلہ میں کچھ وقعت نہیں۔

(مسئلہ گیارہواں) کلام اللہ کو حروف مرتبہ اور اصوات ساختہ بطریق مجاز کہتے ہیں۔ حقیقۃً اس کا مفہوم صفت خداوند قائم بذاتہ ہو اور حنث اور بر والی حدیث کا بھی یہی مطلب ہو۔ کیونکہ ایمان مبنی علی العرف ہے۔ تو کلام اللہ کو قدیم کہنے کی صورت پر وہی صفت قائم بذاتہ مراد ہوتی ہے۔ جس کو حروف اور الفاظ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اور جب کلام اللہ کو معجزہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہتے ہیں تو اُس وقت الفاظ اور حروف مراد ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ تو قبل بعثت نبی صلے اللہ علیہ وسلم بھی موجود تھی۔ تو وہ معجزہ رسولؐ کیسے ہو سکتا ہے۔ اسی طرح کلام کو سورہ یا جز سے حروف مراد ہوتے ہیں۔ اور اس کو فصیح کہنے سے اس کے الفاظ مراد ہوتے ہیں۔ اور جب تغیر کلام اللہ کہا جائے تو اُسوقت بھی الفاظ ہی مراد ہوتے ہیں۔

(مسئلہ بارہواں) فرقہ حشویہ کا خیال ہے کہ انسان کے منہ سے نکلنے والی آواز کا نام کلام اللہ ہو لیکن یہ نہیں۔ کیونکہ بدابتا ہم دیکھتے ہیں کہ حروف الفاظ بولنا انسان کی صفت ہو۔ اگر انہیں عین کلام اللہ تسلیم کر لیا جائے تو لازم آئیگا کہ ایک صفت میں خدا اور انسان دونوں شریک ہوں۔ حالانکہ یہ درست نہیں اور اس کو ماننے سے بڑی بڑی خرابیاں پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ خاص کر شرک فی الحقیقت عظیم خرابی ہے۔

علاوہ اس کے یہ تو بالکل نصرانیوں کا سا خیال ہوگا۔ ان کے نزدیک کلام خداوندی عیسیٰ کے جسم میں حلول کئے ہوئے تھا۔ گویا ان کا کلام عین کلام اللہ ہو۔ فرق صرف اس قدر ہو کہ فرقہ حشویہ نے خصوصیت نہیں رکھی۔ وہ ہر ایک انسان کی زبان میں کلام اللہ کو حلول کئے ہوئے مانتا ہے اور نصرانیوں نے صرف شخص واحد تک محدود رکھا ہو۔ نعوذ باللہ من اقوال الحمقی۔

مسئلہ تیرہواں) فرقہ کرمیہ کے نزدیک قابلیت گویائی کا نام کلام ہے۔ کیونکہ متکلم کے لئے فی الحال تکلم کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ اسکو بحالت سکوت بھی متکلم کہا جاتا ہے۔ کیوں اس لئے کہ اس میں قوت گویائی موجود ہے۔ علاوہ اس کے لفظ متکلم کا مقابل لفظ خرس ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کو طاقت گویائی نہیں۔ آخر الامر وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ کلام اللہ کو قدیم کہنے کا یہ مطلب ہو کہ خدا کی قابلیت تکلم قدیم ہے۔

(مسئلہ چودہواں)، فرقہ حشویہ نے فرقہ اعشریہ پر یہ اعتراض اٹھایا ہے کہ القرآن قدیم کس لحاظ پر مبنی ہے کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ تمام منہیات تجربات اور امورات ماموره کا حکم دینوالا ہے۔ تو اس صفت میں حال و استقبال کی کتابیں شامل ہیں۔ کیونکہ جب تمہارے معنی کے مطابق ہر ایک سے متعلق ہوا تو گویا ہر ایک میں کتابیں شامل ہیں اور اون کا کوئی نہ کوئی ضرور مدلول ہوتا ہے۔ اور اُسکا مدلولات مفہومات سے بھی تعلق ہے اور ان کی خبر دینے والا ہے نتیجہ یہ کہ جملہ کتابیں بھی قدیم ہونی چاہیئں۔ حالانکہ مسلمہ کے برخلاف ہے۔ اور اگر قدم قرآنی کا مطلب ہے تو اسکو واضح کرنا چاہیئے۔ اعتراض ہذا کا جواب یہ دیا گیا کہ قرآن شریف تمام مخبرات اور مدلول سے متعلق نہیں۔ لیکن جواباً ہم کہتے ہیں کہ بے شک قرآن شریف کا تعلق تمام مدلولات مفہومات مخبرات سے ہے۔ اور یہ کہنا کہ اُس کا بعض سے تعلق ہے اور بعض سے نہیں سراسر غلط اور خلاف واقع ہے۔ قرآن شریف میں کذب کا وجود محال ہے۔ گو گذشتہ اقوام کے قصے اور اون کے واقع قرآن شریف میں موجود ہیں۔ لیکن کسی واقع کو بلا لحاظ صدق و کذب بیان کر دینا عیوب میں داخل نہیں جھوٹی خبریں دینا البتہ عیب ہے۔ اور اس کا خدا وندکریم میں موجود ہونا محال ہے۔ تو چونکہ فرقہ حشویہ کے جواب سے ذات خداوندی پر امر محال لازم آتا ہے۔ لہٰذا وہ جواب قابل التفات نہیں۔ چونکہ حروف اور الفاظ اور ان کے مخارج کی بحث اور سوال و جواب متعلقہ قدامت قرآنی دقیق اور نہایت ہی پیچیدہ مسائل ہیں۔ لہٰذا جس قدر بیان ہو چکا اوسی پر اکتفا کرتے ہیں۔ والعلم عند اللہ۔

باب تیسرا در بیان مباحث اسم۔ فعل۔ حرف
اس میں چند ایک مسائل ہیں

(مسئلہ پہلا) کلمہ کو اسم۔ فعل۔ حرف پر تقسیم کرنے کی دو وجہ ممکن ہیں۔ اول یہ کہ کلمہ کی تین صورتیں ہوتی ہیں۔ وہ یا تو مخبر عنہ اور مخبر بہ ہوتا ہے یا صرف مخبر بہ اور نہ مخبر عنہ اور نہ مخبر بہ۔ پس ان صور تو ں کے مطابق اسکو تین پر تقسیم کر دیا۔ پہلی صورت اسم دوسری صورت فعل اور تیسری صورت حرف کی چونکہ تقسیم کا دار و مدار صرف ان دو امور پر ہے کہ فعل اور حرف مخبر عنہ نہیں ہوتے۔ اور اسم ہو سکتا ہے۔ اس لئے ضروری ہوا کہ ان دونوں کو بحث فیہ قرار دیں۔ اور ان کی تحقیق دو مسائل میں قلمبند کی جاتی ہے۔

(مسئلہ دوسرا) نحویوں کا اتفاق ہے کہ فعل اور حرف مخبر عنہ ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ قتل۔ ضرب کہنا خبر جائز ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ عام مسئلہ کو ثابت کرنے کے لیے ایک مثال کا پیش کرنا کافی نہیں ہو تجملہ علاوہ اس کے جدار سمار کہنا ناجائز ہے۔ باوجود اس کے ہم نہیں کہہ سکتے .... کہ اسم مخبر عنہ مخبر لہ نہیں ہو سکتا اسلیے کہ حکم عام ثابت کرنیکے لئے دو ایک مثال کافی نہیں ہو سکتی۔

نحویوں کے برخلاف بہت سے دلائل پیش کر کے ثابت کیا ہے کہ فعل اور حرف مخبر عنہ ہو سکتے ہیں کیونکہ (دلیل اول) ضرب۔ لیضرب ضرب کے افعال ہونے کی خبر دینی ہے اسم۔ فعل۔ حرف تینوں میں کوئی ایک ضرور مخبر عنہ ہوگا۔ اسم حرف تو ہو نہیں سکتا۔ ورنہ خبر کاذب ہوگی۔ اب رہا فعل وہو المطلوب اسپر اگر کوئی یہ کہے کہ مخبر عنہ دراصل صیغے ہیں اور وہ اسم ہیں۔ لہٰذا وہی مخبر عنہ ہوگا۔ لیکن یہ خیال لغو اور فضول ہے۔ کیونکہ اس صورت پر ہمیں کہنا پڑ گیا کہ مخبر عنہ فعل بصورت اسم ہے۔ غرضیکہ اعتراض ہذا کا منشا تقریباً وہی ہی جو قسم اول پر پہلے ہو چکا ہے۔ اور جس کو ہم باطل کر چکے ہیں۔

(دلیل دوم) اگر ہم یہ خبر دیں کہ فعل اور حرف اسم نہیں ہیں تو اس سے بھی بطریق سابق ہمارا مدعا ثابت ہوا

(دلیل سوم) خود الفعل لا مخبر عنہ میں فعل مخبر عنہ ہے کیونکہ یہ کہنا کہ فعل مخبر عنہ نہیں ہو سکتا از قسم خبر ہے تو فعل مخبر عنہ ہوا جس سے تناقض لازم آتا ہے۔ جسکا جواب اگر یہ دیا جائے پیش کردہ قول میں لا مخبر عنہ مخبر ہے تو یہ ٹھیک نہیں کیونکہ لا مخبر عنہ اسم۔ فعل۔ حرف تینوں میں کونسا مخبر عنہ ہے۔ اسم مخبر عنہ تو ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ تو نہ ہوا۔ ورنہ ایک ہی چیز کو دو متضاد حکموں کا محکوم ماننا پڑے گا۔ رہی صورت ثانی۔ وہی المطلوب

(دلیل چہارم) فعل اور حرف سے دو مختلف ماہیات مراد ہیں جو اپنے ماعدا سے ممتاز ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ دونوں مخبر عنہ ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ ہر ایک ماہیت کی نسبت یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ اپنے ماعدا سے ممتاز ہے تو اسی طریق کے مطابق فعل بھی بجہت امتیاز مخبر عنہ ہوگا۔

(دلیل پنجم) ہم پوچھتے ہیں فعل سے کیا مراد ہے۔ کیا اس سے وہ صیغہ مراد ہے جو معنی مخصوصہ پر دال ہو یا وہ معانی مراد ہیں جو اس کے خاص صیغہ کے مدلول ہیں۔ پس دونوں صورتوں میں ہمارا دعویٰ ثابت ہے کیونکہ صورت اول میں فعل سے یہ خبر ہوگی کہ وہ معانی کیطرف رہنما ہے۔ اور دوسری صورت پر یہ کہ وہ اپنے خاص صیغہ کا مدلول ہے۔ مذکورہ بالا اعتراضات پیچیدہ ہونے کے باعث دشواری طلب ہیں اور جن کا جواب دینا کارے دارد۔

(مسئلہ تیسرا) قوم نے نحویوں کے مشہور حکم الاسم بالیعا لا اخبار عنہ پر اعتراض کیا ہے کہ باوجودیکہ

کیف۔ این از قسم اسماء ہیں۔ مگر ان سے خبر نہیں دیجاتی۔ عبدالقادر نحوی نے اس کا یہ جواب دیا ہے۔ الاسم ماجاز الاخبار عنہ کا یہ مطلب ہے کہ اسم وہ ہے جس کے معنی سے خبر دیجائے اور اذا کے معنوں سے خبر دینی جائز ہے اور دیجاتی ہے۔ کیونکہ اب تک اذا طلعت الشمس کے معنی وقت طلوع الشمس ہیں اور ظاہر ہے کہ مخبر عنہ ہونا صحیح ہے جیسا کہ عام طور پر طاب الوقت بولتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ یہ عذر درست نہیں کیونکہ اذا وقت کے معنی میں مستعمل ہے۔ الا اسوقت جبکہ وہ دوسرے کا ظرف ہو لیکن اس صورت پر اس کا مخبر عنہ ہونا غیر صحیح ہے۔ اسپر اگر یہ کہا جائے کہ اذا کے اجزاء ماہیتی میں سے ایک جزء اسم بھی ہو تو اوسکو اسم کہنا جائز ہونا چاہئے۔ بلکہ واجب۔ مگر یہ غلط ہے کیونکہ اسم کے لئے صرف اسکا ایک جزء ہونا کافی ہوتا تو فعل کو اسم کہنے میں کیا مانع تھا۔ حالانکہ اس کے اجزاء ماہیتی میں ایک جزء مصدر بھی ہے تو جسطرح فعل کو اسم کہنا جائز نہیں اسی طرح اذا کو اسم کہنا ناجائز ہو۔

(مسئلہ چوتھا) تقسیم کلمہ کی دوسری وجہ۔ کلمہ اپنے معانی پر بلا امداد غیری بھی دلالت کرتا ہے۔ اور نہیں بھی۔ صورت ثانی کو حرف کہتے ہیں۔ اور صورت اول میں اگر زمانہ معین مفہوم ہو تو فعل ورنہ اسے اسم کہتے ہیں۔ اس کے متعلق بہت سے سوال و جواب ہیں جن کو فعل و اسم کی تعریفات بیان کرتے ہوئے قلمبند کریں گے۔

(مسئلہ پانچواں اسم کی تعریف میں) اسم کی مختلف تعریفیں کیگئی ہیں اول۔ اسم وہ ہے۔ جس کے معنی کی خبر دینی صحیح ہو۔ چونکہ صحت الاخبار عن ماہیۃ الشئی ایسا حکم ہے جو ماہیت کے بکلی اتمام پر حاصل ہو سکتا ہے پس معلوم ہوا کہ مذکورہ بالا تعریف اسم کی حد نہیں بلکہ اس کی اسم ہے۔ اور اسپر چند ایک اعتراض ہیں۔

اول یہ کہ فعل اور حرف سے بھی خبر دیجاتی ہے۔ دوم یہ کہ اذا متی اور کیف باوجودیکہ اسم ہونے کے مخبر عنہ نہیں ہو سکتے۔ گذشتہ سطور میں ان دونوں اعتراضات کی تفصیل ہو چکی ہے۔

دوسری تعریف) اسم وہ ہے جو فاعل مفعول اور مضاف ہو سکے۔ تعریف ہذا کا لب لباب ما یصح الاخبار عنہ ہے۔

(تعریف تیسری) اسم کلمہ ہے جو اپنی ابتدائی بناوٹ میں اعراب قبول کرے۔ ادنی تامل سے معلوم ہو گا کہ یہ بھی اسم کی حد نہیں۔ بلکہ رسم کیونکہ قبولیت اعراب کی حالت اتمام ماہیت کے بعد عارض ہوتی ہے۔ تعریف ہذا میں ابتدائی بناوٹ سے یہ مراد ہے تاکہ مثنیات کل کے کل اور مضارع اس کی حد سے خارج ہو جائیں۔ مبنیات کو اس لئے خارج کرنا مقصود ہے کہ ان کو حروف کیساتھ

مناسبت ہو جس کے باعث وہ اعراب قبول نہیں کرتے۔ مناسبت ہوتی تو وہ ضرور اعراب قبول کرتے۔ اور مضارع کو وہ اس لئے بذاتہ اعراب نہیں قبول کرتا بلکہ اس مشابہت کے باعث جو اسکو اسم کے ساتھ ہے۔ یہ تعریف بھی ضعیف ہے۔

(تعریف چہارم) زمخشری نے کتاب مفصل میں یہ تعریف لکھی ہے کہ الاسم مادل علی معنی فی نفسہ دلالۃ مجردۃ عن الاقتران۔ لیکن یہ تعریف کئی وجوہات سے باطل ہے۔ اول یہ کہ اس نے کلمہ کی تعریف اللفظ الدال علی معنی مفرد بالوضع لکھی ہے۔ اور مفصل کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ تعریف کلمہ میں "لفظ" کا ذکر کرنا واجب تھا۔ ورنہ عقود۔ اشارات۔ کنایات بھی تعریف کلمہ میں داخل ہوتے۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اگر ان کا آخری کلام درست ہے تو اسم میں لفظ "کلمہ" کیوں ترک کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ جو نقص کلمہ کی تعریف میں پیدا ہوتا تھا وہ یہاں بھی پیدا ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ تعریف میں لفظ "فی نفسہ" کی ضمیر کا مرجع کونسا ہے۔ کیا دال ہے یا مدلول یا ان دونوں کے ماسوا کوئی تیسرا امر ہے۔ اگر دال ہے تو تعریف الاسم ما دل علی معنی حصل فی الاسم ہوئی جسکا خلاصہ ہے کہ اسم اپنے معنی کے مدلول پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن یہ لغو ہے علاوہ اس کے فعل اور حرف کو اسم کہنا صحیح ہوگا ان کے لفظ بھی اپنے مدلول پر دال ہوتے ہیں۔ مدلول ہونے کی صورت پر تعریف الاسم مادل علی معنی حاصل فی نفس ذالک المعنی ہوگی۔ لیکن یہ محال ہے کیونکہ ایک چیز خود اپنی ذات میں حاصل موجود نہیں ہو سکتی۔ اور اگر حاصل فی نفسہ کے یہ معنی سمجھیں کہ وہ دوسرے میں حاصل نہیں ہو سکتا تو اسمار صفاتی اور نسبی اسمار نہ رہیں گے۔ کیونکہ یہ حاصل فی غیرہا ہوتی ہیں۔

(تعریف پنجم) الاسم کلمۃ دالۃ علی معنی مستقل بالمعلومتیہ من غیران یدل علی الزمان المعین الذی وقع فیہ ذالک المعنی (اسم کلمہ ایست کہ دلالت کند بر معانی بلا استعداد و غیر دلالت نکند بر زمان معین کہ معنی او دراں واقع شدہ بند) تعریف ہذا میں کلمہ کا لفظ بغرض اخراج عقود۔ اشارات وغیرہ زیادہ کیا گیا ہے اسپر اگر کوئی یہ کہے کہ یہ غرض تو لفظ "کو بڑھانے سے بھی پوری ہو جاتی تھی تو پھر اس کے ترک کرنے کی کیا وجہ ہے۔ ہم کہتے ہیں

اس کی یہ وجہ ہے کہ لفظ کلمہ کی جنس ہے اور کلمہ اسم کی جنس ہے۔ تعریفات میں جنس قریب کو بیان کرنا ضروری قرار دیا گیا ہے۔ جنس بعید کو ترک کر دیا گیا۔ اور بعض نے معلومیت کو مستقل کی قید سے مقید کرنے کو عقلاً و نقلاً باطل قرار دیا ہے۔ کیونکہ عقلاً۔ معلوم چیز خود ہی مستقل ہوتی ہے۔ کیونکہ نامعلوم الماہیت چیز کا جسطرح تصور کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح معلوم الماہیت چیز کے ذریعہ بھی اس کا

تصور نہیں ہو سکتا۔ توجب اسکا تصور فی نفسہ غیر کے تصور سے مقدم ہے تو اب معلومیت کو مستقل کسی قید سے مقید کرنا فضول ہے۔

دوئم یہ کہ حرف کے مفہوم میں استقلال موجود ہے کیونکہ اسکا استقلالی مفہوم یہ ہے کہ وہ مستقل بالمعلومیت نہیں ہوتا۔ سوم یہ کہ نحویوں نے بالاتفاق ب کو مفید الصاق اور من کو مفید تبعیض مانا ہے تو اب میں پوچھتا ہوں کہ یہ معنی مستقل بالمعلومیت ہیں یا نہ۔ صورت اثبات پر مفہوم بار الصاق مستقل بالمعلومیت وجوباً ہوگا۔ اور اس سے حرف اسم بنگیا۔ غیر مستقل ہونے کی صورت پر با الصاق کا مفہوم غیر مستقل بالمعلومیت ہوگا جس کے باعث اسم حرف ہوگیا۔

(دلیل نقلی) کم کم۔ کیف۔ متی۔ اذا۔ ما شرطیہ۔ اور ما استفہامیہ کے معنی باوجود اسماء ہونے کے مستقل بالمعلومیت ہیں۔ انہیں معنی دینے میں دوسرے کی احتیاج ہی نہیں خود بخود معنی دیتے ہیں اسی طرح جملہ موصولات سمجھ لینا چاہیئے۔ ہر دو قیود کی تحقیق کے بعد

قید "من غیر دلالۃ علے زماں" کو تسلیم کرنے سے لفظ غد۔ امس۔ زماں۔ اصطباح اور اغتباق وغیرہ میں بڑی تکلیف کا سامنا ہوگا۔

(ہر سہ مذکور الصدر سوال کا جواب) سوال اوّل کا تو یہ جواب ہے کہ قول "الصاق" اور "حرف بار" سے فرق معلوم ہوتا ہے۔ اور ہمیں اسی قدر استقلال مطلوب ہے۔ سوال ثانی کا یہ جواب ہے کہ پیش کردہ الفاظ میں سے لفظ زمان۔ غد۔ یوم کا مسمی نفس زماں ہی ہے۔ لیکن دوسرے زمانہ کے مسمی پر دلالت نہیں کرتے۔ اصطباح۔ اغتباق میں گویا ایک جزر زمانہ کی ہے بلکن فعل کے لئے ضروری امر یہ ہے کہ وہ اپنے مسمی کے سوا دوسرے زمانہ پر دلالت کرے۔ اور یہاں ایسا نہیں۔ اغتبق یغتبق سے ہمارے قول کی تائید ملتی ہے۔ عرب نے ان دونوں میں سے ماضی اور مستقبل بنا لئے ہیں۔

(مسئلہ چھٹا) اسم کی علامتیں معنوی بھی ہوتی ہیں۔ اور لفظی بھی۔ لفظی علامتیں اسم کے شروع میں پائی جاتی ہیں۔ جیسے حرف تعریف اور حرف جر۔ درمیان بھی ہوتی ہیں۔ جیسے تصغیر کی ی اور تکسیر کا حرف اسم کے بعد بھی جیسے تثنیہ اور جمع کے حروف۔ لیکن معنوی علامات کے مختلف طریق ہوتے ہیں مثلاً مضاف۔ مضاف الیہ۔ صفت و موصوف۔ فاعل و مفعول اور مخبر عنہ کے طور پر واقع ہوتی ہے یا اس میں بلحاظ بناوٹ اصلی قبولیت اعراب کی قابلیت موجود ہوتی ہے۔

(مسئلہ ساتواں) نحویوں نے فعل کی بہت سی تعریفیں لکھی ہیں۔ (تعریف اوّل) سیبویہ نے انہا امثلۃ اخذت من لفظ احداث الاسماء اس کی تعریف میں لکھا ہے۔ لیکن لفظ فاعل مفعول اسے ناقص بتاتے ہیں

(دوسری) انہ الذی اسند الی الشئ ولا یسند الیہ شئ۔ لیکن اذا اور کیف اس تعریف کو ناقص بناتے ہیں کیونکہ انکی دوسری طرف اسناد ہو سکتی ہے۔ اور خود مسند الیہ نہیں ہوتے۔

(تیسری) زمخشری نے تعریف الفعل ما دل علیٰ اقتران حدث بزمان لکھا ہو۔ مگر تعریف مذاہبی دو وجوہات سے ضعیف ہی۔ کیونکہ (وجہ اول) تعریف میں لفظ کلمہ کو ضرور لانا چاہیئے تھا۔ کیونکہ (دلیل اول) اسکا استعمال نہ کرنے کی صورت میں خود اقتران حدث بزمان کو بھی فعل کہنا ہوگا۔ اور یہ اس لئے کہ ان تینوں الفاظ کے مجموعہ پر تعریف صادق آتی ہے۔ برخلاف اس کے کلمہ کو ذکر کرنے سے یہ خرابی پیدا نہیں ہوگی۔ اور مجموعہ پر تعریف صادق نہیں ہوتی (دلیل دوم) اشارات، خطوط وغیرہ بھی فعل کے ذیل میں آجاتے ہیں (دلیل سویم) کلمہ مذکورہ بالا الفاظ کی جنس قریب ہے اور تعریف میں جنس قریب کا ذکر ہونا از قسم وجوبات ہے۔ ہم وجہ ثانی بعد میں ذکر کریں گے۔

(تعریف چوتھی) الفعل کلمۃ دالۃ علی ثبوت المصدر لشئ غیر معین فی زمان معین۔ تعریف ہذا میں کلمہ بوجہ جنس قریب ہونے کے ذکر کیا گیا ہے۔ اور چونکہ بعض مصادر امر اثباتی ظاہر کرتے ہیں جیسے قَتَلَ ضَرَبَ اور بعض عدمی کو جیسے فَنِیَ۔ عَدِمَ۔ کے مصادر فنا اور عدم۔ تو ان دونوں قسموں کو فعل کے ذیل میں شامل کرنے کی غرض سے بجائے "ثبوت الشئ" "ثبوت المصدر" کہا گیا ہے۔ اور شئ غیر معین کی قید سے مقدار ضروریہ کو جتلانا مقصود ہے جس کی دلیل آئندہ اوراق میں بیان ہوگی۔ اور زمان معین کی قید سے اسماء کو نکالنا مقصود ہے۔ ازیں بعد اب ہم ان مباحث کو قلم بند کرتے ہیں جس میں ہر ایک قید مذکورہ بالا کی تحقیق کیجائے گی۔

(بحث اول قید اول کی تحقیق میں) ثبوت المصدر کی قید سے بہت سی مشکلات پیش آئی ہیں اول یہ کہ خلق اللہ العالم میں لفظ خلق سے ثبوت الخلق کا پتہ ملتا ہی یا نہیں؟ بصورت نفی قید لغو ہوئی۔ اثباتی صورت پر یہ سوال ہے کہ کیا خلق حادث ہی۔ یا قدیم۔ حادث ہونے کی صورت میں خلق ثانی کی ضرورت ہوگی اور خلق ثانی کے لئے خلق ثالث ہوگی آخر الامر سلسلہ غیر متناہی مستلزم تسلسل جاری رہیگا۔ اور یہ محال ہی قدیم ماننے سے مخلوق بھی قدیم ہوگی حالانکہ ایسا نہیں۔ دوم اسکے کیا

وجد الشئ بحصول الوجود الشئ مفہوم ہوتا ہی یا نہیں؟ پہلی صورت پر ہمیں ماننا پڑیگا کہ اس کے ماسوا دوسری شئ موجود ہو اور اوسکا وجود حاصل فی نفسہ ہو کیونکہ جس شئ کا وجود حاصل نفسہ نہیں ہوتا وہ دوسری شئ کو حاصل نہیں کر سکتی۔ پس لازم آئیگا کہ ایک شئ کو وجود حاصل ہونے سے پہلے دوسری چیز موجود ہو۔ اسی طرح اور دوسری تیسری پر موقوف تیسری چوتھی شے پر موقوف غیر متناہی سلسلہ

شروع ہوگا۔ جو محال ہے۔ دوسری صورت پر قید لغو ہوگی۔ سوم یہ کہ عَدَمِ الشئ وَفَنِی اس امر کا مقتضی ہے کہ اس شئ کی ماہیت کو فنا اور عدم حاصل ہو۔ لیکن یہ محال ہے کیونکہ فنا اور عدم نفی محض ہیں۔ تو ہم نہیں سمجھ سکتے کہ معدوم کو موجود کس طرح حاصل کر سکتا ہے۔ چہارم ہمارا قول حصل الوجود لہذا الماہیۃ اُسی وقت صحیح ہو سکتا ہے اگر ماہیت کو وجود سے زائد چیز مانیں۔ لیکن زائد چیز تسلیم کرنے پر اس وجود کے لئے ایک دوسرے وجود کی تلاش ہوگی اور دوسرے کے لئے تیسری کی جو غیر متناہی سلسلہ قائم رہیگا۔ اور یہ محال ہے۔ اور ہم وجود کو عین ماہیت سمجھیں تو حدث الزماں کو حصول الوجود لذالک الشئ کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور ہمیں ماننا پڑ گیا کہ وجوہ بکثرت ہیں لیکن ہماری گفتگو تو ماہیت کے عین الوجود ہونے پر تھی۔

(قید ثانی) زمان معین کی قید پر چند ایک سوالات ہیں۔ اوّل یہ کہ وحدالزماں۔ وفنی الزماں میں حصول زمانہ کے لئے دوسرے زمانہ کی ضرورت ہوتی ہے اور دوسرا تیسرے پر موقوف ہوگا۔ آخر یہ سلسلہ شروع ہو کر غیر متناہی حد تک پہنچیگا۔ جو محال ہے۔ اور اگر یہ عذر اٹھایا جائے کہ صحت تعریف میں صرف زمانہ کا حصول ذہنی زمانہ میں بھی کافی ہو سکتا ہے۔ تو یہ عذر ٹھیک ہوگا۔ کیونکہ حدث الزماں وحصل بعدان کان مصدراً بالاتفاق سچا کلام ہے۔ جھوٹا نہیں لیکن تمہارے خیال کے مطابق غیر صادق ہوگا۔ دوم یہ کہ کان العالم معدوماً فی الازل میں کان فعل ہے اور فعل میں زمانہ موجود ہوتا ہے۔ تو ازل میں بھی زمانہ کا ہونا لازم آئیگا۔ حالانکہ یہ محال ہے اور اگر ازل میں زمانہ ذہنی اور فرضی مانا جائے تو ہم پوچھتے ہیں کہ فرضی اور ذہنی امر کو نفس الامر کے ساتھ مطابقت ہوتی ہے یا نہ۔ مطابقت ہونے کی صورت میں پھر وہی سوال ہوگا۔ اور مطابقت نہ ہونے کی صورت میں فرضیت کاذب ہوگی۔ اور تعریف فاسد۔ سوم یہ کہ کان اللہ موجوداً فی الازل سے خداوند تعالےٰ کا زمانی ہونا معلوم ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ چہارم یہ کہ افعال ناقصہ کو فعل کہنا چاہیئے کیونکہ اگر کان سے کسی چیز کا زمانہ میں موجود ہونا ثابت ہوتا ہے تو کان کو ناقصہ کہنے کے کیا معنی اور اگر زمانہ میں کسی چیز کا موجود ہونا مفہوم نہیں ہوتا تو اسے فعل کہنے کے کیا معنی فعل کی تعریف تو اس پر صادق نہیں آتی۔ پنجم یہ کہ اسماء فعل سے ایسے الفاظ مفہوم ہوتے ہیں جنہیں سے معین زمانہ مفہوم ہوتا ہے۔ اور بقاعدہ الدال علے الشئ دال علےٰ ذالک الشئ کے مطابق اسماء افعال بھی زمانہ معین پر دلالت کریں گے۔ لہذا انہیں فعل کہنا چاہیئے۔ حالانکہ ایسا نہیں پس تمہارا قید مذکورہ سے مقید کرنا باطل ٹھیرا۔ چھٹا سوال یہ ہے کہ اسم فاعل میں بھی زمانہ معین پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اس سے زمانہ حال یا استقبال مفہوم ہوتا ہے۔ لیکن زمانہ ماضی نہیں۔

(جوابات) قید دال علے ثبوت المصدر کے چاروں اعتراض اور قید دوم کے پہلے تینوں

سوالات کا جواب ہو۔ کہ لغت میں صدق و کذب کا لحاظ نہیں ہوتا صرف مفہوم کا علم ہونا کافی ہے لیکن یہ سوال کہ افعال ناقصہ سے تعریف ناقص ہوتی ہے تو ان کی نسبت میری ذاتی رائے یہ ہے کہ لفظ کان بالاطلاق تو بیشک تام ہی ہے لیکن چونکہ اس کا مسند الیہ اسم ہوتا ہے جو کبھی بالاستقلال یک ماہیت مفردہ ہو کر واقع ہوتی ہے۔ جیسے کان الشئی بمعنی حصل وحدث اور کبھی موصوف ہو کر جیسے کان زید منطلقاً جس کے معنی یہ ہیں کہ زید صفت انطلاق سے موصوف ہے۔ تو اس کے معنی بھی وہی ہوئے جو صورت اول پر تھے یعنی حدوث اور وقوع۔ فرق صرف اسی قدر ہو کہ یہ ماہیت از قسم نسبیات ہو جو منسوب اور منسوب الیہ کے سوا نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا اس صورت میں دونوں اطراف یعنی نسبتین کا ذکر کرنا واجب ہو۔ پس در اصل کان زید بمعنی حصل ووجد اور کان زید منطلقاً بمعنی حصلت موصوفیت زید بالانطلاق ان دونوں کے ایک ہی معنی ہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔ یہ بحث دقیق ہو جس سے پہلے لوگ بھولے ہیں۔ سوال پنجم کا جواب یہ ہے کہ ہر فعل کو بلاواسطہ زمانہ پر دلالت کرنا ضروری ہے۔ لیکن اسمار افعال میں ایسا نہیں کیونکہ وہ بذاتہ زمانہ پر دلالت نہیں کرتے بلکہ بذریعہ الفاظ۔ وبذا لیس بمطلب۔

سوال ششم کا جواب یہ ہو۔ کہ ہم مانتے ہیں کہ اسم فاعل صرف حال و مستقبل پر ہی دلالت کرتا ہے کیونکہ نحویوں نے لکھا ہو کہ اسم فاعل بمعنی ماضی کا عمل فعل کا سا نہیں ہوتا۔ اور بمعنی حال فعل کا سا عمل کرتا ہے تو اگر اسم فاعل زمانہ ماضی پر دلالت نہ کرتا تو نحویوں نے بمعنی ماضی کیوں لکھا۔

(مسئلہ آٹھواں) کلمہ اگر بلا امداد غیر اپنے معانی پر دال نہ ہو تو اسے حرف کہتے ہیں۔ اور اگر اس کے معنی بلا کسی دوسرے لفظ کی احتیاج حاصل ہو سکیں۔ لیکن اس میں زمانہ معین مفہوم نہ ہو تو اسے اسم اور اگر زمانہ معین مفہوم ہو تو اسے فعل کہتے ہیں۔ حرف اپنے ماعدا سے بجہت قید عدمی (یعنی مستقل بالمعلومیت ہونا) ممتاز ہو۔ اسی طرح اسم کو بھی قید عدمی (یعنی زمانہ معینہ پر دال نہ ہونا) تمیز دیتی ہے۔ لیکن ماہیت فعل چونکہ قیودات وجودیہ سے مرکب ہوتی ہے لہٰذا اس کو ماعدا سے تمیز دینے والی جہت عدمیہ نہیں بلکہ وجودیہ کما ہو المطلب۔

(مسئلہ نواں) ضَرَبَ سے صرف اسی قدر سمجھا جاتا ہے کہ ضرب کسی سے صادر ہوئی۔ لیکن بلحاظ لفظ فاعل کی تعیین نہیں سمجھی جاتی۔ اس پر اگر کوئی یہ کہے کہ یہ محال ہے کیونکہ تعیین نہ ہونے کی صورت میں فعل اور اسکی تعریف ہر دو میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا حالانکہ ایسا نہیں۔ نیز اگر امر مبہم شی سے ہی اسکی خصوصیت ہو تو معین شے کے ساتھ تعلق پذیر ہونا ممنوع ہوتا ورنہ تناقض لازم آئیگا۔ ایسا ہی خصوصیت کیساتھ معین شے سے اسکا تعلق ہونا منع ہے کہ ضرب زید یا عمرو میں سا ہی اسناد مخصوص میں یا اور یہ تعیینی امر ہے

ان دونوں سوالوں کا جواب یہ ہے کہ دراصل ضرب کو مبہم شئے کے لئے وضع نہیں کیا گیا۔ بلکہ خاص شئے کے لئے موضوع ہے جو متکلم کے انتہائی کلام تک تام نہیں ہوتی اور نہ ہی اس میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے پس مذکورہ بالا سوالوں کا جواب ہو لیا۔

(مسئلہ دسواں) نحویوں نے حرف کی تعریف یہ لکھی ہے کہ وہ شئے جس کے معنی دوسرے میں ہوں لیکن یہ تعریف مبہم سی ہے کیونکہ اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ حرف ایسے معانی پر دلالت کرے جو اس کے غیر میں موجود اور اس میں حلول کئے ہوئے ہیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ اسماء الاعراض اور صفات بھی حرف کی ضمن میں ہوں اور اگر یہ مطلوب ہے کہ وہ ان معانی پر دلالت کرتا ہے جو مدلول لفظ کے مطابق نہیں تو یہ صریحاً فاسد ہے۔ اور اگر کوئی تیسرے معنی مراد ہیں تو اسے بیان کیجئے۔

(مسئلہ گیارہواں) ان تینوں کو باہمی ترکیب دینے سے چھ صورتیں ہو سکتی ہیں۔ پہلی اسم مع الاسم جیسے مبتدا اور اس کی خبر کے مجموعہ کا جملہ دوسرا اسم مع الفعل جیسے فعل اور فاعل کا جملہ یہ دونوں صورتیں بالاتفاق مفید ہیں۔ تیسری صورت اسم مع الحرف ہے۔ اس میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک یہ فاسد ہے جیسے یا زید اور بعض کے نزدیک نہیں۔ کیونکہ یا بمعنی انادی ہے کیونکہ (دلیل اول) اسم اور فعل دونوں میں امالہ جائز ہے۔ اسی طرح "یا" بھی امالہ سے پڑھا جاتا ہے۔ (دوم) یہ کہ لام استغاثہ جو حرف جر ہے یا سے متعلق ہوتا ہے۔ جیسے یا لزید۔ اور حرف حرف پر داخل نہیں ہو سکتا۔ تو اگر "یا" کو قائم مقام فعل نہ مانا جائے تو حرف کیسے داخل ہوا۔ فریق ثانی یا بمعنی انادی ہونے کے متعلق چند ایک دلائل پیش کرتا ہے (اول) انادی بمعنی ندا مفہوم ہوتی ہے۔ خبر و منبدہ مخبر عنہ کے مغائر ہی ہوتا ہے۔ پس انادی زیداً کو یا زید سے مغائر ہونا چاہیئے۔ (دوئم) انادی زیداً میں صدق و کذب کا احتمال موجود ہے۔ لیکن یا زید میں نہیں۔ (سوئم) یا منادی خطاب سے مخصوص ہے۔ لیکن انادی میں یہ خصوصیت نہیں (چہارم) یا زید میں ندا زمانہ حال ہی میں ہوتی ہے۔ لیکن انادی میں حال کی خصوصیت نہیں۔ (پنجم) انادی زیداً قائماً صحیح ہے لیکن یا زید قائماً صحیح نہیں۔ پس مذکورہ بالا پانچوں دلائل سے ثابت ہو گیا کہ قائم مقام انادی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے۔

دوسری صورت زید فی الدار جملہ ہذا میں زید مبتدا اور فی الدار اس کی خبر جیسے فی الدار کا مفہوم ظرفیت ہے۔ ویسا ہی فی المسجد کا مفہوم ہے۔ لیکن دیگر تمام اقسام سے ممتاز بنانے کی غرض سے الدار کیساتھ مخصوص کیا گیا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ کلام بنا المعنی استقر فی الدار و مستقر فی الدار ہونے کی جہت سے مفید ہے میں کہتا ہوں کہ یہ خیال باطل ہے۔ کیونکہ استقر کے معنی حصل فی الاستقرار ہے۔ اور حصول استقرار کا

بھی حصول ہوگا۔ اسی طرح نوبت بتسلسل پہونچیگی جو محال ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زید فی الدار بنفسہ کلام تام ہے۔ محذوف فعل سے متعلق ہو کر تام نہیں بنتی۔

(مسئلہ بارہواں) جملہ مرکبہ یا تو ترکیب اولی میں ہی مرکب ہوتا ہی جیسے جملہ اسمیہ و فعلیہ یا ترکیب ثانوی میں مرکب ہوتا ہے جیسے جملہ شرطیہ ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود میں الشمس طالعۃ ایک جملہ اور النہار موجود دوسرا جملہ ہو۔ ان دونوں میں سے ایک جملہ پر تو حرف شرط اور دوسرے پر حرف جزا اضافہ کیا گیا اور ان دونوں کے مجموعہ سے ایک جملہ ہوگیا۔ مرکب ترکیب اولی میں سے جملہ اسمیہ کا رتبہ زیادہ بڑھ کر ہے۔ کیونکہ اسمیہ بسیط چیز ہے اور فعلیہ مرکب بسیط کا درجہ مرکب سے فائق ہوتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ فعلیہ کو اسمیہ پر اس توجہ مقدم مانا جائے کہ فعلیہ میں غیر کیطرف منسوب ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب چوتھا در بیان تقسیم اسم۔ اور وہ چند وجوہات سے ہو سکتی ہے

(تقسیم اول) اگر اسم کے معنوں میں بلحاظ مقصود دیگر معانی کی شراکت پائی جائے تو اسکی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ ان سے خاص ماہیت معینہ مفہوم ہونے سے اسمار اجناس یا کسی شی کا موصوف بالصفت ہونا معلوم ہو۔ جیسے اسود سے کسی شے کا سیاہ ہونا سمجھا جاتا ہے۔ اور اسکو مشتق کہتے ہیں اور اگر اس کے معنی کا اطلاق شی واحد پر ہی ہوتا ہے اور شریک نہیں ہیں تو اگر اس سے کسی ایک کا پتہ ملتا ہے تو اسے علم کہتے ہیں۔ اور اگر ایسا نہیں بلکہ مضمر ہے تو اسے معلوم کہا جائے گا۔ مذکورہ بالا تقریر سے معلوم ہو گیا ہے کہ اسم جنس ہو اور اُس کے تین انواع ہیں۔ یعنی اسمار اعلام اسمار اجناس اسمار المشتقہ جن کا ہم فرداً فرداً حکم بیان کرتے ہیں۔

(نوع اول کے احکام) اسمار اعلام کے احکام بہت سے ہیں۔ (حکم اول) متکلمین کا خیال ہے کہ اسم علم کو کسی قسم کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ میں کہتا ہوں کہ متکلمین کا خیال یہانتک تو درست ہو کہ علم سے کسی میں وہ صفت نہیں آجاتی لیکن یہ ٹھیک نہیں کہ وہ مطلقاً فائدہ ہی نہیں دیتا۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ علم سے ذات مخصوص اور معین ہو جاتی ہے۔ اور اس کے ذریعہ اس کی پہچان ہو جاتی ہے (علم دوسرا) متکلمین اس امر پر متفق الرائے ہیں کہ اجناس کے بھی علم ہوا کرتے ہیں۔ جیسے کہ اسد اپنی حقیقت کا اسم جنس ہے اور اسی حقیقت کا علم اسامہ ہو۔ اور ایسا ہی ثعلب ماہیت کا اسم جنس اور ثعالہ اسکا اسم علم۔ مگر میرا خیال یہ ہے کہ ان

دونوں میں فرق ہے۔ اسم علم سے صرف شخص معین ہی سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر ایک جماعت کا نام زید رکھا جائے تو اُس کا یہ مطلب نہ ہوگا کہ زید ان مشترک اشخاص کی قدر مشترک کو ظاہر کرنے کے لئے موضوع ہے بلکہ جس طرح اس سے شخص خاص کا مفہوم ہو جاتا ہے ویسا ہی اس صورت میں جماعت مشترک مفہوم ہوگی۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ جب واضع نے کل افراد کے لئے لفظ اسامہ کو بایں معنی مقرر کر دیا کہ اس کے ہر ایک مفرد پر اسامہ صادق بحیثیت اشتراک لفظی ہو۔ تو اسکو علم الجنس کہا جائیگا۔ برخلاف اس کے اگر ماہیت مشترک مابین افراد اسد کا نام بلا خصوصیت فرد واحد لفظ اسد مقرر کر دے تو اس صورت میں اسکو اسم جنس کہا جائیگا۔

دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ متکلمین نے اوّل آول اسامہ کو غیر منصرف قرار دیا۔ مگر غیر منصرف کے لئے دو اسباب کا ہونا ضروری تھا۔ اور اس میں سوائے ماہیت کے انہیں دوسرا سبب معلوم نہیں ہوسکا تو انہوں نے سمجھ لیا کہ وہ علم ہے۔ مذکورہ بالا دونوں دلیلوں سے فرق مابین اسم جنس و علم جنس ثابت ہوگیا۔

(حکم تیسرا) اعلام کے بنانے میں یہ حکمت ہو کہ بسا اوقات دیکھا جاتا ہے کہ کسی نوع میں ایک خاص بات ہوتی ہے جو اُس کے ماسوا دوسروں میں نہیں موجود ہوتی۔ تو اگر ہر ایک نوع کے لئے علیحدہ علیحدہ اعلام نبایا جائے تو ہم کیسے بتا سکتے کہ فلاں امر فلاں نوع سے مخصوص ہو۔ یا اس میں فلاں بات موجود ہے۔ یہ خرابی اسطرح رفع ہوسکتی تھی۔ کہ انواع کے علم مقرر کئے جائیں۔

(حکم چوتھا) ہر ایک شخص کو مختلف حاجتیں اور ضروریات لاحق ہوتی ہیں جن کا ایک دوسرے پر ظاہر کرنا انسانی افراد کیواسطے نہایت ضروری ہے۔ اور یہ امر بدون تشخیص ہوتا ہی نہیں۔ پس ہر ایک فرد کے لئے علیحدہ علیحدہ علم مقرر کئے گئے۔ برخلاف حیوانات کے ان کے لئے مذکور بالا کی چنداں ضرورت نہیں ہے

(حکم پانچواں) (اعلام کی تقسیم میں) اعلام کی تقسیم بہت سی ہوسکتی ہے۔ اول بایں طریق کہ علم۔ اسم ہوگا جیسے ابراہیم موسیٰ اور عیسیٰ وغیرہ یا لقب جیسے اسرائیل یا کنیت جیسے ابی لہب۔ اس کے بعد معلوم کرنا چاہیئے کہ تقسیم بالا کے متعلق بہت سے احکام ہیں۔ (الحکم الاول) ہر ایک شے کے لئے یا تو صرف اسم ہی ہوتا ہے یا لقب یا محض کنیت۔ یا اسم اور لقب یا اسم اور کنیت یا لقب اور کنیت مذکورہ بالا صورتوں میں سے صرف اسم مع کنیت کی تین صورتوں کی مثالیں بیان لکھی ہیں۔ مثلاً اسم مع الکنت جیسے حضاجر ضبع کا نام ہے۔ ام عامر اس کی کنیت اور اسد کا نام اسامہ اور اسکی کنیت ابو الحارث ہو۔ اور ثعلب کے لئے ثعالہ اور ابو الحصین اور عقرب کے لئے شبوہ اور ام عرایطہ۔ دوم صرف اسم ہی ہو جیسے ضبع کے مذکر کا نام قثم ہے۔ مگر کنیت ندارد سوم صرف کنیت۔ جیسے خاص حیوان کو ابو براقش بھی بولتے ہیں۔ (الحکم الثالث) کنیت ماں باپ بہن

بہائی کیطرف مضاف کرنے سے بنائی جاتی ہے جیسے ضفدع کو ابو جبیرہ وابو الجون بولتے ہیں۔ اور مبیت کو ام حبو کری خراب کو ام لیلی بکٹو کو ابن دایہ اور ظاہر المال مرد کو ابن جلدہ گوہ بج کو ابنۃ الجبل۔ اور کنکریوں کو بنت الارض بولتے ہیں۔ (الحکم الرابع) کینتی اضافت کبھی مجہول النسب ہوتی ہے جیسے ابن عرس اور حمار قبان اور کبھی معلوم النسب جیسے ابن لبون بنت لبون ابن مخاض اور بنت مخاض۔ اسکی یہ وجہ ہے کہ اونٹنی بچہ پیدا ہونے کے بعد پھر اگر حاملہ ہوجائے۔ اور ایک برس گذرجائے تو اس کو مخاض بولتی ہیں اور حمل اول کے نر کو تو ابن المخاض اور مادہ ہو تو اُسے بنت المخاض کہتے ہیں۔ اور جب حمل ثانی سے بچہ جنے اور دوبارہ اُسے دودھ اُترے تو اس کے نر بچہ کو ابن لبون اور مادہ کو بنت لبون کہا جاتا ہے۔ پس ثابت ہوگیا کہ ابن لبون وغیرہ میں ابن کا تعلق (نسبت) ہمیں معلوم ہے۔

حکم پانچواں) اگر کسی شے کا اسم بھی ہو اور لقب بھی تو اسم کو مضاف نہ ہونے کی صورت میں اسم کو لقب کی طرف مضاف کرکے مجموعہ کو بمنزلہ اسم سمجھ کر استعمال کرتے ہیں۔ جیسے سعید کرز اور قیس لطہ۔ اور اگر اسم مرکب ہو تو لقب اسم کو بدون اضافت بولتے ہیں۔ جیسے عبداللہ لطہ۔

(حکم چھٹا) کنیت کا رکھنا کئی وجوہات پر موقوف ہوتا ہے۔ اول امر واقع کی اطلاع جیسے ابو طالب میں کہ کسی نے اپنے بیٹے پر کنیت رکھی ہے۔ دوم اظہار تفاؤل و رجاء جیسے وہ شخص جو طول عمر لڑکا چاہتا ہو ابو عمر و ابو الفضل جو جامع الفضائل لڑکا چاہتا ہو۔ سوم کسی چیز کی ضد کیطرف اشارہ کرنا مقصود ہو جیسے ابو یحییٰ سے موت کیطرف ایماء ہوتا ہے۔ چہارم اگر کسی کا باپ مشہور و معروف ہو تو باپ بیٹا باہمی ایک دوسرے کے نام پر کنیت بنا لیتے ہیں۔ جیسے کہ یعقوب کی کنیت ابو یوسف اور یوسفؑ کی ابو یعقوب۔ پنجم اگر کسی آدمی کی کوئی خصلت مشہور ہو تو خصلت پر کنیت بنا لیجاتی ہیں۔ کبھی تو اس خصلت سے موصوف ہونا ہی باعث ہوتا ہے اور کبھی اس خصلت کو قریب یا بعید وجہ پر اس سے منسوب کرنا مقصود ہوتا ہے۔

(اعلام کی دوسری تقسیم) علم مفرد جیسے زید۔ علم ایسے دو کلموں سے مرکب ہوتا ہے جنمیں باہمی کوئی علاقہ نہو جیسے بعلبک یا علاقہ ہو۔ مگر صرف علاقہ اضافت جیسے عبداللہ و ابو زید یا علاقہ اسناد جیسے جملہ اسمیہ یا فعلیہ۔ اس باب کے فروعی امور سے ایک یہ ہے کہ اگر جملہ کو کسی شخص کا اسم علم بنادیا جائے تو اس جملہ میں کسی قسم کا تغیر واقع نہیں ہوتا بلکہ ویسا کا ویسا ہی رہتا ہے۔ جیسے تابط شرا اور برق نحرہ۔

(تیسری تقسیم) علم دو طرح کے ہوتے ہیں منقول اور مرتجل۔ علم یا تو کسی مفید المعنی سے منتقل کیا جاتا ہے۔ یا غیر مفید سے۔ منقول عن المفید یا تو اسم یا فعل یا حرف سے یا ان تینوں میں کسی مرکب سے منتقل ہوتا ہے اسم چار طرح پر منتقل ہوتا ہے۔ یا تو بعینہ اسم جیسے اسد و ثور۔ یا اس کے معنی جیسے فضل و نصر یا صفت

حقیقۃ جیسے حسن یا صفت اضافیہ سے منقول ہوتا ہے۔ جیسے مذکور مردود۔

اور منقول عن الفعل صیغہ ماضی سے منتقل کیا ہوتا ہے جیسے شمر یا صیغہ مضارع سے جیسے یحییٰ اور صیغہ امر سے منتقل کیا جاتا ہے۔ جیسے اطرقا۔ صرف کے صیغوں میں سے کسی صیغہ پر کسی شخص کا نام رکھہ دیا جائے تو وہ منقول عن الحرف ہوگا۔ باقی رہی چوتھی صورت یعنی مرکب تو اگر وہ مفید ہو تو اس کا ذکر تقسیم ثانی میں ہو چکا ہے اور اگر غیر مفید ہو تو وہ مبدل عن الاسم ہونے سے مفید ہو جائیگا۔ بعض اسماء اصوات سے بھی منتقل کئے گئے ہیں جسطرح بعض علویوں نے طباطبا نام رکھا ہو۔

دوسری صورت یعنی مرتجل اور یہ تو کبھی قیاس سے بنایا جاتا ہے۔ جیسے عمران حمدان۔ کیونکہ یہ فی الحقیقت اسماء بقیاس ہوتے ہیں جیسے سرحان۔ ندمان وغیرہ۔ اور کبھی بطریق شاذ جس کی بہت کم نظیر ملتی ہے جیسے محبب موھب۔

(چوتھی تقسیم) علم کی چار صورتیں ہوتی ہیں۔ علم ذوات۔ علم جنس الذوات۔ علم معانی۔ علم جنس المعانی۔ مذکورہ بالا صورتوں کی تشریح سے پیشتر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس امر کو ظاہر کردیں کہ معانی کی نسبت ذوات کو لئے علم رکہنا بکثرت ہوتا ہے کیونکہ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ علم موسوم کو معین بنا دیتا ہو۔ اور اظہار اغراض تشخیصیہ اور اخبار عن احوال اور اشخاص کے لئے علم کا وجود بہ نسبت معانی اشد ضروری ہے۔ باقی رہی صفات سو وہ بھی بالعموم ایسی نہیں ہوتیں۔ پس مرقوم الصدر امر بیان کرنے کے بعد اقسام اربعہ مذکورہ کی احکام بیان کرتے ہیں۔ قسم اول میں یہ ضروری شرط ہو کہ مسمی کے واضع کا مالوف ہو اور یہ ظاہر ہو کہ مالوف در اصل انسان ہی ہے کیونکہ اعلام کا استعمال انسان ہی ہوتا ہو۔ اور غیر نوع کی نسبت اپنی نوع سے محبت زیادہ راسخ اور مستحکم ہوا کرتی ہے۔ انسان کے بعد اشیاء کا مرتبہ ہی کیونکہ انسان کو ان کی زیادہ حاجت ہو۔ اور تجربہ بڑہتا ہو۔ یہی وجہ ہی کہ اعوج اور لاحق خاص دو گہوڑوں کے لئے وضع ہوئی۔ ایسا ہی شدقا اور علیا دو سانڈوں کے لئے اور ضمران کتے اور کساب کتیا سے مخصوص کئے گئے۔ اور جن اشیاء کی انسان کو خواہش نہیں ہوتی تو ان میں سے بہت کم چیزوں کے نام تجویز کئے گئے ہیں۔ قسم ثانی۔ علم جنس الذوات ہو جیسے اسد کا اسامہ۔ ثعلب کا ثعالہ۔ قسم ثالث خاص خاص صفات کو علم سے موسوم کیا جاتا ہو۔ لیکن غیر مفید ہونے کے باعث نادر الوجود ہیں۔ قسم چہارم علم الجنس المعانی جن کا قاعدہ یہ ہو۔ غیر منصرف کے لئے تو اسباب میں سے دو اسباب کا ہونا ضروری ہو۔ اور اگر کسی لفظ کو صرف ایک ہی سبب کے ہوتے ہوئے غیر منصرف سمجھا گیا ہو تو ہم خیال کریں گے کہ اس لفظ کو بطور علم استعمال کیا گیا ہو۔ اعلم نو سببوں میں سے ایک ہو۔ ابن جنی نے اس کے متعلق بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جیسے تسبیح کا نام سبحان اور عدد کا کیسان رکھا ہو کیونکہ انہیں غیر منصرف بنانے کیلئے علاوہ الف اور نون کو دوسرے

سبب کی ضرورت تھی۔ جو علم سے پوری ہو گئی۔

(اعلام کی پانچویں تقسیم) بعض اسمار اجناس کو اسم بنا لیا گیا ہے۔ اور یہ ایسے الفاظ میں ہوا کرتا ہے جن کا مفہوم امر کلی ہو اور مشابہت کثیرین کے قابل ہو۔ جیسے لفظ النجم در اصل کل ستاروں پر صادق آتا ہے۔ مگر بعد میں صرف ثریا سے مختص کیا گیا۔ اور ایسے ہی سماک اسم مشتق من الارتفاع ہے مگر اب ایک خاص ستارہ کا نام ہے۔

باب پانچواں اسمائے اجناس اور اسمائے مشتقات کی احکام بیان کرتے ہیں اور وہ بیشمار ہیں

اسمار اجناس کے متعلق چند ایک احکام ہیں۔ (حکم اوّل) ماہیت مرکب بھی ہوتی ہے۔ اور بسیط بھی عقلیات میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مرکب بحالت جنس بسیط سے مقدم ہوتا ہے۔ اور بصورت فصل بسیط مقدم ہوتا ہے مرکب سے دلیل استقرائی نے واضح کر دیا ہے کہ شدت اور قوت میں جنسی کا پلہ قوت فصلی سے بھاری ہوتا ہے۔ بنا بریں مرکب ماہیتوں کے اسمار کا ماہیات بسیط کے اسمار سے مقدم ہونا از بس ضروری ہے۔ (حکم دوم) اسمار اجناس کا رتبہ بہ نسبت اسمار مشتقات بڑھا ہوا ہے۔ کیونکہ مشتق اسم متفرع ہوتا ہے۔ مشتق منہ کا تو اگر اسکا اسم بھی مشتق ہوگا۔ تو دور یا تسلسل لازم آئیگا۔ اور یہ دونوں محال ہیں۔ پس تمام اشتقاقات کا اسمار موضوعہ جامدہ کی طرف منتہی ہونا ضروری ہوا۔ نتیجہ یہ کہ موضوع مشتق کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ مشتق موضوع محتاج ہوتا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ مشتق سے موضوع کا رتبہ بلند ہونا چاہیئے۔ آخر محتاج اور محتاج الیہ کے رتبہ میں فرق ہوتا ہے۔ تقریر بالا سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ نحوی اور لغوی عموماً ہر ایک لفظ کو کسی نہ کسی سے مشتق کرنے کی سر توڑ کوشش میں مبتلا رہتے ہیں۔ لیکن ان کی یہ کوشش مانی ہونے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔ اور یہ ایسا فعل ہے جس کا نتیجہ ناکامیابی اور ندامت کے سوا کچھ مرتب نہیں ہو سکتا۔ (حکم تیسرا) موجودات کی دو قسمیں ہیں۔ واجب اور ممکن۔ موجودات ممکنہ متحیز ہوتی ہے بعض کسی متحیز میں حلول کئے ہوئے ہیں۔ اور بعض تو متحیز ہیں اور نہ کسی متحیز میں حلول کئے ہوئے لیکن ان تینوں صورتوں میں سے پہلی دو صورتوں کا شعور حاصل ہو سکتا ہے۔ برخلاف تیسری صورت کے اسکا شعور ہوتا ہے۔ لیکن بہت ہی کم۔

تیز دلایل سے ثابت ہو چکا کہ جس قدر متحیزات ہیں ان سب کی ماہیت ایک ہی ہوتی ہے۔ البتہ صفات میں ضرور مختلف ہیں تو عام طور پر جس قدر انواع اجسام کے اسمار ہیں وہ ہر ایک اپنے اسم کا مسمّی ہوگا جس میں اس کی ماہیت اور صفات دونوں شامل ہیں۔ یا یوں سمجھو کہ ہر ایک نوع جسمی کی ذات اور اسکی صفات

مخصوصہ ان سب کے مجموعہ پر کسی اسم کا اطلاق ہوتا ہو۔ اور یہ مجموعہ مسمی ہوتا ہو۔ اپنے اسم کا نہ کہ صفات اور ذات اپنے نوع جسمی سے جدا ہوتے ہیں۔ مسمی صرف نوع جسمی ہی ہوتا ہے۔ اسمار مشتقہ کے چار حکم ہیں۔ (حکم اول) اسمار مشتقہ جس قدر ہیں ان میں مسمی کا مشتق منہ سے موصوف ہونا کوئی ضروری نہیں۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ معلوم اسم سے مشتق ہو۔ لیکن بایں ہمہ علم نہ تو علم میں پایا جاتا ہے اور نہ معلوم میں۔ مرئی مسموع اور مذکور اشیاء نیز پیار مذاق اور لائق سب مصرحہ بالا حکم کے تابع ہیں۔ (دوسرا حکم) مشتق کو اس وقت مشتق تسلیم کیا جا سکتا ہو۔ اگر مشتق منہ فی الحال معلوم ہو جائے۔ ورنہ نہیں کیونکہ کافر اگر اسلام قبول کرے تو اس حالت میں اسے مسلمان کہنا بالکل درست ہوگا۔ غرضیکہ مشتق کو مشتق تسلیم کرنے میں ضروری شرط یہ ہے کہ مشتق منہ موجود ہو ورنہ نہیں۔ (حکم تیسرا) جس صورت میں مشتق منہ کوئی ماہیت مرکبہ ہو تو ایسی صورت میں اس کے اجزاء ترکیبہ علی سبیل الاجتماع حاصل نہیں ہو سکتے جیسا کہ کلام۔ قول اور نماز کیونکہ اسم مشتق اسیوقت علی سبیل الحقیقۃ ہو سکتا ہو۔ جبکہ ان اجزاء کا آخری تمام اجزاء حاصل ہو جائیں۔ (حکم چہارم) ضارب کا مفہوم صرف اسی قدر ہو کہ کوئی ایسی شئے ہو جس میں ضرب کی خاصیت موجود ہے۔ لیکن اس شئے کو مشخص کرنا کہ آیا وہ جسمی ہو یا غیر جسمی تو یہ امر ضارب کے مفہوم سے خارج ہو جس کی شناخت اور تشخیص دلالت التزامی کی وساطت سے ہو سکتی ہو۔

باب چھٹا اسم کی قسموں معرب اور مبنی کے بیانمیں اور ان کے فرداً فرداً احکام بیان کرنیمیں اور اس میں بہت سے مسائل ہیں

(مسئلہ پہلا) لفظ اعراب کی دو وجہ تسمیہ ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ عرب کے قول آعرب من نفسہ اذا بین مافی الضمیر (اعراب من نفسہ۔ اظہار کرد مافی الضمیر خود را) سے ماخوذ ہو۔ اور بلا ریب اعراب سے معانی کی وضاحت ہوتی ہو۔ دوسری وجہ یہ کہ اعراب کو عرب قول عربت المعدۃ اذا فسدت (عربت المعدۃ فاسد گردید معدہ) سے منقول سمجھا جائے۔ تو اس صورت میں اعراب کے معنی ازالہ فساد اور رفع ابہام ہوں گے۔ جیسا کہ اعجمت الکتاب کے معنی ازلت عجمتہ ہو۔ (زائل شدہ عجمت کتاب)

(مسئلہ دوسرا) اگر کسی مختلف الاحوال ماہیت کے لئے کوئی لفظ موضوع کیا جائے تو اس کے لئے ایسا تلفظ ہونا ضروری ہو جو بیرونی مختلف حالات کا مورد بن سکے۔ تا کہ احوال مختلفہ لفظیہ سے احوال مختلفہ معنی کا پتہ مل جائے جیسا کہ لفظ جوہر سے چونکہ اصل ماہیت پر دال تھا۔ تو اس پر جس قدر مختلف حالات وارد ہوں گے وہ سب کے سب معنوی مختلف حالات سے بھی آگاہی دیں گے۔ بیرونی احوال مختلفہ جو مختلف معنوی حالت پر دال

ہیں۔ میری مراد ان سے اعراب ہے یعنی اعراب لفظ کے بیرونی مختلف حالات ہیں جن سے معنوی مختلفہ حالات بھی معلوم ہو جاتے ہیں۔

(تیسرا مسئلہ) کل افعال اور حروف یہ حالتیں ہیں جو ماہیات کو عارض ہوتی ہیں۔ اور یہ معمولی اصول ہے کہ جس قدر عوارضات ہیں انپر کوئی اور عوارض عارض نہیں ہونگے جس قدر احوال ہیں وہ صرف ذوات پر ہی عارض ہوتے ہیں۔ اور ان ذوات کی شناخت بذریعہ اسما ہوتی ہے۔ تو وضع اول میں اعراب کا استحقاق صرف اسما ہی کو ہوگا۔

(مسئلہ چوتھا) آخری اعراب کو محل اعراب قرار دینے کی کیا وجہ ہے؟ ایک وجہ تو یہ کہ ذات پر حالات عارضہ کا وجود ذات کے بعد ہوگا۔ اور اسی طرح لفظ کا وجود اس کے آخری حرف کے بعد ہی موجود ہوگا۔ تو یہ ضروری تھا کہ ان حالات عارضہ کی علامات بھی اخیر پر مقرر کیجائیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ پہلا اور دوسرا حروف تو صرف اوزان کلمہ کے اختلاف کیلئے مخصوص ہو گئے۔ اب حالات اعرابیہ کے لئے صرف کلمہ آخری حرف رہ گیا۔

(مسئلہ پانچواں) حرکات و سکنات جو کلمہ کے آخری حرف میں پائی جاتی ہیں ان کا نام اعراب نہیں۔ کیونکہ مبنیات میں بھی یہی صورت موجود ہے لیکن اعراب نہیں۔ بلکہ اعراب کہتے ہیں۔ قبول حرکات کے استحقاق کو جو آخر کلمہ کو بباعث عوامل محسوسہ پیدا ہوا یہ استحقاق محسوسات سے نہیں۔ بلکہ معقولات سے ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اعراب ایسی حالت ہے جو عقل سے معلوم ہو سکتی ہے۔ حس کے ذریعہ ہیں۔

(مسئلہ چھٹا) حرف کو ساکن متحرک کہنا بطریق مجاز ہوتا ہے۔ کیونکہ حرکت اور سکون خاصہ جسم ہے۔ حرف جسم نہیں ہے۔ تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت کی ہوتے ہوئے حرف پر ان دونوں کا اطلاق بطریق مجاز ہی ہو سکتا ہے در اصل حرکت سے وہ خاص آواز مراد ہے جو لفظ حرف کے بعد موجود ہوتی ہے۔ اور تلفظ حرف کے بعد اگر وہ آواز جس کو حرکت سے نامزد کیا جاتا ہے موجود نہ ہو تو اسے سکون کہتے ہیں۔

(مسئلہ ساتواں) حرکات کی دو قسمیں ہیں صریحہ اور مختلسہ۔ صریحہ کی پھر دو قسمیں ہیں مفردہ اور غیر مفردہ مفردہ کی تین حرکات ہیں۔ فتحہ۔ کسرہ۔ ضمہ۔ غیر مفردہ ان حرکات کو کہتے ہیں جن کی بین بین حالت ہو۔ ایسی حرکات چھ ہیں۔ فتحہ اور کسرہ کی درمیانی آواز ایک حرکت ہے۔ فتحہ اور ضمہ کی درمیانی آواز دوسری حرکت ہے۔ کسرہ اور ضمہ کی مابین آواز تیسری حرکت کسرہ اور فتحہ کی درمیانی آواز چوتھی حرکت ہے۔ اسی طرح ضمہ کی صورت سمجھ لو غرضیکہ ان حرکات کا مجموعہ ۹ ہے۔ پھر ہر ایک حرکت کی دو قسمیں ہیں مشبعہ اور غیر مشبعہ۔ مجموعہ نو کو دو میں ضرب دیا جائے تو اٹھارہ ہوئیں۔ اور انیسویں حرکت مختلسہ ہے۔ یہ حرکت ہوتی ہے۔ لیکن بذریعہ حس اسکا تمیز ہونا ضروری نہیں۔ اس کو حرکت مجہولہ بھی کہتے ہیں۔ فتحہ والی بار تکلم ہیں بار تکلم کی حرکت

کو ابن ... الحرک ہی پڑھتا ہے یعنی صراحتہً نہیں پڑھتا۔

(مسئلہ آٹھواں) چونکہ حرکت و سکون کا اصل آواز مخصوصہ بیان کیا گیا ہے۔ لہٰذا کوئی ضروری نہیں کہ حرکات کو مرتو سہ الصدر تعداد پر منحصر کر دیا جائے۔ بلکہ اس تعداد کے علاوہ اور بھی ہو سکتی ہیں۔ ابن جنی کہتا ہے کہ کنجی کا فارسی زبان میں کلید علم ہے لیکن اس کی حرکات و سکنات کی شناخت ہی نہیں ہوتی۔ نیز یہ کہا کہ مجھے ابو علی نے سنایا کہ مجھے ایک شہر میں جانے کا اتفاق ہوا۔ تو میں نے وہاں کے باشندے عجیب طرز پر فتحہ کو ادا کرتے تھے جو اس سے پہلے میں نے کسی سے نہیں سنا تھا۔ مجھے نہایت تعجب ہوا۔ چند ایام وہاں ٹھیرا رہا۔ اور اثنائے قیام میں میں بھی اسی طرز پر فتحہ کو ادا کرتا تھا۔ مگر جب میں نے اس شہر کو چھوڑ دیا تو وہ طرز بھول گیا۔

(مسئلہ نواں) حرکت اعرابیہ کو حرف سے وقتی تاخیر ہوا کرتی ہے۔ کیونکہ تمام حروف صلبہ مثلاً با، تا، دال وغیرہ سب کے سب حبس دم کے آخری وقت اور ترسیل دم کے اول وقت میں پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن ان دونوں وقتوں کا مابینی فاصلہ غیر منقسم ہے۔ اور حرکت اس آواز کو کہتے ہیں جو ترسیل دم کے وقت پیدا ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ حروف کی پیدائش کا وقت متقدم ہے۔ حرکت کی پیدائش کے وقت سے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حروف صلبہ تمدید کو قبول نہیں کرتی۔ لیکن حرکت میں تمدید ہو سکتی ہے۔ تو حرف اور حرکت دونوں ایک وقت میں موجود نہیں ہو سکتے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ حرکت حرف سے متقدم نہیں ہوتی تو معلوم ہوا کہ حرف حرکت پر متقدم ہوتا ہے۔

(مسئلہ دسواں) حرکت حرف مد و لین کا ایک ٹکڑا ہے۔ کیونکہ ان حروف میں کمی بیشی کو قبول کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ تو ان ہر دو اطراف میں کمی کی جانب میں حرکت ہی ہوگی۔ نیز یہ کہ حرکات کو اگر لمبا کر دیا جائے تو مد و لین کی شکل پیدا ہو جائے گی۔ تو معلوم ہوا کہ ان حروف کے ابتدائی حصص میں حرکات موجود ہیں۔ وجوہات بالا کے سوا تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر حرکات کو حروف مد و لین کے حصص نہ مانا جائے تو صرف ان حروف کے لئے حرکات پر اکتفا کرنا جائز نہ ہوتا۔ کیونکہ مختلف ہونے کی صورت میں ایک کی بجائے دوسرا کیسے کار آمد ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ استقرائے قرآنی اور نثر و نظم سے ظاہر ہوتا ہے۔ ملا کہ ذہنی مخالفت کی پرواہ نہ کرتے ہوئے ایک دوسرے کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے۔ تاہم کسی چیز کو اس کے حصص میں کسی حصہ کے ساتھ تبادلہ کر لینا اس شے کے غیر کے ساتھ تبادلہ بہر حال تعامل ہے۔ پس ضروری ہے کہ حرکات کو ان حروف کے حصص تسلیم کریں۔

(مسئلہ گیارہواں) حرف ساکن کی ابتدا محال ہے۔ لیکن نحویوں کے سوا دوسرے لوگ جائز سمجھتے ہیں۔ کیونکہ حرکت نام ہے اس آواز کا جس کا تلفظ حرف کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ تو

کسی شے کو ایسی شے پر موقوف رکھنا جو اس کے بعد بھی حاصل نہ ہو گی محال ہے۔

مختلف حالات

(مسئلہ بارھواں) تمام حرکات سے زیادہ ثقیل حرکت ضمہ ہے۔ کیونکہ تا وقتیکہ دونوں لبوں کو ایک دو کے ساتھ ملایا نہ جائے وہ مکمل نہیں ہو سکتی۔ اور دونوں لبوں میں پیوستگی پیدا نہیں ہو سکتی تا وقتیکہ وہ دونوں سخت پٹھے جن کا لبوں سے تعلق ہے حرکت نہ کریں۔ برخلاف اس کے کسرہ کے لئے صرف ایک پٹھے کا حرکت کرنا کافی ہوتا ہے۔ اور فتحہ کو اس کی بہت ہی خفیف حرکت درکار ہوتی ہے۔ مصرحہ بالا کی تشریح کی تصدیق تجربہ سے ہو سکتی ہے۔ یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ مذکورہ بالا حالت میں بلحاظ اختلاف ملک تغیر ہو جاتا ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ آذربائیجان کے باشندے تمام الفاظ کو بطریق اشمام بولتے ہیں۔ اور بہت سے ایسے ملک بھی ہیں جن کے باشندے کسرہ کو بطریق اشمام بولتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

(مسئلہ تیرھواں) تینوں حرکات اور سکون اگر تو اعرابیہ ہوں تو ان کا نام رفع نصب جر خفض اور جزم ہوتا ہے۔ اور اگر بنائیہ ہوں تو فتح، ضمہ، کسرہ اور وقف کے نام سے موسوم ہوتی ہیں۔

(مسئلہ چودھواں) قطرب کے نزدیک حرکات بنائیہ اور اعرابیہ میں اختلاف نہیں لیکن اس کے ماسوا باقی سب لوگ اختلاف مانتے ہیں۔ لیکن دراصل یہ نزاع لفظی ہے۔ کیونکہ تماثل سے اگر تماثل ماہیت مراد ہو تو یہ بیشک ہے۔ اور اگر تماثل سے یہ مراد ہے کہ جس طرح معربات عوامل مختلفہ کے باعث حرکات کے مستحق ہوتے ہیں اسی طرح مبنیات میں بھی ہو تو عقل اس کو تسلیم نہیں کرتی۔

(مسئلہ پندرھواں) ضمہ کا لفظ اسی حالت میں ہو سکتا ہے اگر اول تو دونوں لبوں کو ملا دیا جائے اور بعد میں جدا جدا کر دیئے جائیں۔ اور فتحہ کا لفظ اس حالت میں ہو سکتا ہے اگر منہ کو اس قدر کھولا جائے کہ ڈاڑھی نیچے کی طرف کھنچ جائے۔ پس اسی لحاظ سے اس کو جر خفض اور کسرہ بھی بولتے ہیں۔ کیونکہ زور کے ساتھ نیچے کی طرف کھینچنے سے کسرہ کا پیدا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اور جزم کہتے ہیں مہمل چھوڑنے کو مگر اس کو وقف اور سکون سے نامزد نہیں کیا جاتا۔

(مسئلہ سولھواں) بعض کا خیال ہے کہ فتحہ، ضمہ، کسرہ اور وقف احوال بنائیہ کا نام ہے۔ جیسے دوسرے چاروں احوال اعرابیہ کے نام ہیں۔ اور بعض کا خیال ہے کہ پہلے چاروں تو حالات کا نام ہے خواہ وہ بنائیہ ہوں خواہ اعرابیہ اور دوسرے چاروں حالات اعرابیہ کے نام ہیں۔ تو اس خیال کے مطابق پہلے چاروں اور دوسرے چاروں کے مابین نوع اور جنس کی نسبت ہو گی۔

(مسئلہ سترھواں) سیبویہ ان دونوں قسموں یعنی آٹھوں کو مجاری کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ لیکن اس پر دو سوال ہیں۔ (اول) حرکات کو مجاری کہنے کی کیا وجہ ہے حالانکہ حرکت میں صرف اجرا پایا جاتا ہے

ور مجری کہتے ہیں جانے اجزاء کو۔ تو حرکت کو مجری کہنا صحیح نہ ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے ہم لکھ چکے ہیں کہ حرکت فی نفسہ حرکت نہیں ہے بلکہ وہ تو آواز ہے جس کا تلفظ حرف اوّل کے بعد ہوتا ہے۔ تو متکلم حرف صامت سے اس حرف کی طرف منتقل ہوتا ہے، تو یہ مصوت حرف پیدا ہوا خود اپنے اجزاء اور امتداد سے پس حرکت کو مجری کہنا صحیح ہوا۔ (سوال دوسرا) مازنی کہتا ہے کہ سیبویہ کا حرکات کو مجاری کے نام سے موسوم کرنا بالکل بیجا ہے۔ کیونکہ جری اُس وقت ہوتی ہے۔ کہ کبھی معدوم ہو جائے اور کبھی موجود لیکن مبنی ایک حالت میں رہتا ہے۔ اس میں تغیر نہیں ہوتا تو اسکا جواب یہ ہے کہ مبنیات بھی متغیر الاحوال ہیں۔ کیونکہ تداخل کے وقت ان میں حرکت ہوتی ہے لیکن وقف کی حالت میں نہیں تو متغیر الاحوال ہونا غلط نہ ہوا۔

(مسئلہ اٹھارہواں) اعراب نام ہے اس حرفی یا حرکتی تبدیلی کا جو عوامل کے اختلاف کے باعث آخر کلمہ میں پیدا ہوتی ہے خواہ تحقیقاً ہو اور خواہ تقدیراً۔ اور تبدیلی نام ہے اس امر کا کہ کلمہ آخر میں ایسی حرکت یا سکون ہے جو اس میں پہلے موجود نہ تھی۔ اور بلا ریب اس موجودیت کو معقولات سے شمار کرنا چاہیے یہی تو وجہ ہے کہ عبدالقاہر نحوی نے اعراب کو حالت معقولہ کہا ہے۔

اور اختلاف عوامل کا یہ مطلب ہے کہ اگر لفظ اپنی ابتدائی حالت پر قائم رہے تو یہ مبنی ہوگا اور اگر اس کی حالت بدلتی رہی تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ صورت اوّل تو یہ کہ خواہ بیرونی حالت میں تغیر ہوتا رہے لیکن اس لفظ کے معنی میں حالات مختلفہ کو قبول کرنے کی قابلیت موجود نہ ہو اور معنی میں کسی قسم کا تغیر واقع نہ ہو جیسے اَخذتُ المال من زیدٍ میں مِن کی بیرونی حالت سکون ہے۔ اور اَخذتُ المال من الرجل میں مفتوح اور اَخذتُ المال من ابنک میں مکسور ہے۔ مِن مختلف احوال کا مورد ہے لیکن اس کو اعراب نہیں کہا جائیگا کیونکہ اس کے مفہوم معنوی میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوئی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس لفظ کا آخری کلمہ مختلف احوال کا مورد ہو مگر ساتھ ہی اس کے معنوی حالات بھی متغیر ہوں اور اس کو اعراب کہتے ہیں۔

(مسئلہ اُنیسواں) اعراب کی تین قسمیں ہیں۔ ایک تو اعراب بالحرکت اور یہ قسم صرف تین مقامات میں موجود ہوتی ہے ایک تو جہاں لفظ کا آخری کلمہ حروف علت میں سے نہ ہو۔ اس کے وسط اور اوّل میں حرف علت کا ہونا یا نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ جیسے رجل و عدو ثوب دوسرے یہ کہ آخری کلمہ یاء اور واؤ دونوں میں سے کوئی ایک حرف ہو لیکن اس لفظ کا درمیانی حرف ساکن ہو اور یہ صورت بلحاظ تعاقب حرکات صحیح کی مانند ہوتی ہے جیسے ظبی غزو۔ اور الفاظ جن کا آخری کلمہ معتل ہو لیکن مدغم فیہ ہو وہ بھی اسی قبیل کے ہے۔ جیسے کرسی اور عدو کیونکہ ادغام شدہ حروف ساکن ہوتا ہے تو کرسی کی یٰ اور عدو کا واؤ

ساکن ہوں جس طرح ظبی کی ب اور غزو کی زا، ساکن ہے۔ تیسرا یہ کہ آخری کلمہ کا پہلا حرف یعنی ہو اس صورت میں اس لفظ کا آخری کلمہ ی ہوگی۔ اور جہاں آخری کلمہ ی اور اس کا ماقبل مکسور ہو تو وہ رفع اور جر دونوں حالتوں میں ساکن رہتا ہے۔ لیکن منصوب ہونے کی صورت میں مفتوح ہوتا ہے۔ جیسے اجیبوا داعی اللہ۔ دوسری قسم اعراب بالحرف ہے۔ اور یہ قسم تین جگہوں میں پائی جاتی ہے۔ ایک تو خاص چھ اسما میں جبکہ وہ مضاف ہوں جیسے جائنی ابوہ واخوہ وحموہ وہنوہ وفوہ وذومال ورایت اباہ ومررت بابیہ باقی اسما کو اسی پر قیاس کر لینا چاہیئے۔ دوسرا جبکہ لفظ کلا ضمیر کیطرف مضاف ہو جیسے کلاہما ومررت بکلیہما ورایت کلیہما۔ تیسرا تثنیہ اور جمع میں جیسے جائنی مسلمان ومسلمون ورایت مسلمین ومسلمین ومررت بمسلمین ومسلمین۔ تیسری قسم اعراب تقدیری ہے۔ اور یہ قسم اس کلمہ میں پائی جاتی ہے جس کے آخر میں الف ہو اور آخری حرف کا ماقبل مفتوح ہو تو اسکا اعراب تینوں حالتوں میں ایک ہی صورت میں رہیگا جیسے ہذہ عصا ورایت عصا ومررت بعصا۔

(مسئلہ بیسواں) در اصل الفاظ کا اعراب بالحرکت ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اعراب حقیقی مقصود اس تبدیلی کو ظاہر کرنا ہے جو بیرونی اختلاف حالات کے باعث معنوں میں پیدا ہوئی ہے اور الفاظ پر وارد ہونیوالی حالت حرکت ہی ہے۔ نہ کہ حرف۔ رہیں وہ صورتیں جن کا اعراب بالحرکت نہیں ہوتا بلکہ بالحرف تو ایسی صورتوں میں وہ حروف در اصل حرکات کی جنس سے ہی ہوتے ہیں اور ان سے یہی ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے۔

(مسئلہ اکیسواں) اسم معرب جس کو متمکن بھی کہتے ہیں اگر تینوں حرکات اعرابی اور تنوین کو قبول کرتا ہے تو وہ منصرف ہے اور اسے امکن بھی کہتے ہیں۔ اور اگر تینوں قبول نہیں کرتا بلکہ اس کی جری حالت فتح سے بدل کر مفتوح ہو۔ تنوین کی حالت ہو تو اسے حذف کر دیا جائے۔ تو اس کو غیر منصرف کہتے ہیں۔ البتہ اگر اس کو کسی کے ساتھ مضاف کر دیا جائے یا اس پر لام تعریف داخل ہو جائے تو ان دونوں صورتوں میں اس کی جری حالت قائم رہتی ہے۔ مفتوح نہیں ہوتی۔ غیر منصرف میں نو مندرجہ ذیل اسباب میں سے دو اسباب کا موجود ہونا یا ایک ہی سبب کا تکرار ہونا ضروری ہے ورنہ وہ منصرف ہوگا۔ یعنی علمیت تانیث معنی ہو خواہ لفظاً مگر ہو لازمی وزن فعل جو اس کے لئے مخصوص ہو یا وہ بکثرت مروج ہو وصفیت۔ عدل۔ ایک ہی وزن پر استعمال ہونیوالی جمع ترکیب۔ عجمہ اور خاصکر اعلام میں اسکا ہونا ضروری ہے۔ اور الف و نون زائدہ۔

(مسئلہ بائیسواں) غیر منصرف میں دو اسباب کا ہونا کیوں ضروری ہے؟ یہ اس لئے کہ

اسباب کا ہر ایک سبب فرع ہو۔ فعل فرع ہے اسم کی اگر اسم میں دو اسباب جمع ہوگئیں تو فعل کیساتھ فرعیت میں مشابہت ہو جائے گی۔ اور یہ مشابہت اسکو متصرف ہونے سو مانع ہوتی ہے۔ مذکورہ بالا سطور میں تین امور کو بیان کیا ہو۔ اب ہم ان تینوں کو بادلائل ثابت کرنا چاہتو ہیں۔ امر اوّل یہ تھا کہ نو اسباب میں سو ہر ایک فرع ہے۔ اس کی وجہہ یہ ہو۔ علمیت تو اس لئے فرع ہو کہ ہر ایک شئ کے لئے وضع اسم اسوقت ممکن ہوتی ہے۔ جبکہ اسکا علم ہو۔ اوّل اوّل کوئی شئے معلوم نہیں۔ اس کا علم بعد میں ملتا ہے تو معلوم ہوا کہ علمیت فرع ہے۔ علم شئی کی تانیث کو فرع قرار دینو کی دو وجہیں ہیں۔ ایک تو لفظی دوسری معنوی پہلی لفظی وجہہ تو یہ ہو کہ ہر ایک ماہیت کے لئے لفظ موضوع کیا جاتا ہے۔ لیکن مذکر ماہیت کے لئے وضع لفظ میں کبھی زیادتی کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن تانیث میں علامت تانیث کی زیادتی ضروری ہوتی ہے۔ معنوی وجہہ یہ ہو کہ مذکر مونث کی نسبت زیادہ کامل ہوتا ہے یہ مقصود بالذات کامل ہی ہوتا ہے اور ناقص بالعرض مخصوص بالفعل وزن کو فرع قرار دینو کی یہ وجہہ ہے کہ فعل کی فرع وزن ہو اور اسم کی فرع فعل۔ ہر ایک جانتا ہے کہ فرع کی فرع بھی فرع ہی ہوتی ہے۔ وصفیت فرع ہو کیونکہ صفت اپنے موصوف کی فرع ہوتی ہو۔ عدل فرع ہے کیونکہ ایک شئ کو چھوڑ کر دوسری شئے اختیار کرنے کو عدل کہتو ہیں۔ معدول (متروکہ) اصل ہوئی۔ اور دوسری شئے جس کو اختیار کیا گیا ہے وہ اسکی فرع۔ اور ایک سو زیادہ وزن والی جمع۔ فرع ہو۔ کیونکہ وہ خاص وزن وجود کی فرع ہے اور واحد کی فرع جمع ہے۔ کیونکہ کثرت وحدت کی جمع ہے۔ یعنی ایک پر زیادتی کرنے سو چونکہ کثرت بنتی ہو لہذا واحد اصل ہوا۔ اور زیادتی اس کی فرع ہوئی۔ اور فرع الفرع فرع ہر ایک کو معلوم ہے۔ یہی وجہہ ترکیب کو فرع قرار دینو کی ہے۔ عجمیت فرع ہو۔ کیونکہ ہر ایک گروہ کا اپنی اپنی لغت کے مطابق گفتگو کرنا اصلی امر ہے اور اپنی لغت کو ماسوا کسی دوسری لغت میں کلام کرنا فرعی امر ہو۔

الف نون فرع ہے کیونکہ سکران وغیرہ الفاظ میں اصل کلمہ پر وہ دونوں زیادہ کئے گئے ہیں۔ اور زیادتی کے فرع ہونے میں کیا شک ہو۔ پس ہمارا دعوی "نو اسباب میں سے ہر ایک سبب اپنے اصل کی فرع ہے" صحیح نکلا۔

دوسرا امر یہ تھا کہ فعل فرع ہو۔ اور یہ اس لئے کہ فعل کہتو ہیں اُس لفظ کو جو زمانہ معین میں وقوع مصدر کو ظاہر کرے تو فعل مصدر کی فرع ہوا۔

تیسرا امر یہ تھا کہ ان نو اسباب میں سو دو اسباب سو اگر اسم میں جمع ہو جائیں تو اس کو فعل کیساتھ فرعیت میں سے مشابہت ہو جاتی ہو۔ مذکورہ بالا تقریر سے تو یہ ثابت ہو چکا اور یہ بھی ثابت ہوا کہ

بلحاظ ذاتی اسم ہونے کی وہ فعل کے مخالف ہوتا ہے حقیقتاً فعل کا کوئی اعراب نہیں جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا تو ضروری ہوا کہ مذکورہ بالا قسم کے اسم میں دونوں مذکورہ اعتبار سے دو اثر موجود ہوں یعنی یہ کہ اسم بوجوہات چند اعراب کو قبول کرے اور بوجوہات چند قبول نہ کرے اور یہ اس لئے کہ دونوں اعتبارات پر علی وجہ بالیلیق صادق آسکے فعل کیساتھ مناسبت سے ہماری یہی مراد تھی۔

(مسئلہ تئیسواں) غیر منصرف تنوین اور جر کو قبول نہیں کرتا اس کی وجہ یہ ہے کہ تنوین سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم کی حالت بدرجہ اکمل اچھی ہے اور چونکہ غیر منصرف کی کمالیت فرعیت کے باعث زائل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اسم کی حالت کاملہ کو ظاہر کرنے والی علامت کی ضرورت نہ تھی اس کو ہٹا دیا گیا اور فعل صرف رفع و نصب کو ہی قبول کرتا ہے۔ جر کو نہیں۔ اور برخلاف اس کے اسماء اس کو قبول کرتے ہیں۔ اور یہ ان کے خواص سے ہے اور غیر منصرف اسماء کو فعل کیساتھ مشابہت ہو گئی ہے۔ لہٰذا اس مشابہت کے باعث ان اسماء کے خاصہ جری کو چھین لیا گیا۔

(مسئلہ چوبیسواں) غیر منصرف اسماء سے جر تو چھینا گیا۔ تو اب ان کی حالت کیا ہو گی ساکن ہوں گے یا متحرک؟ بہر حال متحرک ہونا بہتر ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ حرکت کا وجود ذاتی نہیں ہے۔ بلکہ عرضی اور دونوں حرکتوں میں سے منصوب ہونا بہتر ہے کیونکہ تثنیہ اور جمع سالم میں نصب کی جگہ جر مستعمل ہوتی ہے تو بطریق معاوضہ یہاں پر اسے جر کی جگہ استعمال کر لیا جائے۔

(مسئلہ پچیسواں) سب بالاتفاق مانتے ہیں کہ غیر منصرف مضاف ہونے اور اس پر الف اور لام آنے سے منصرف ہو جاتا ہے۔ جیسے مررت بالاحمر والمساجد اور دعمکم اس کا سبب یہ بیان کرتے ہیں کہ فعل نہ تو مضاف ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس پر الف و لام آتا ہے تو اسم پر الف لام آنے اور نیز مضاف ہونے کی حالت میں وہ فعل کے ساتھ مشابہ نہ ہو گا۔ عبدالقاہر کہتے ہیں کہ یہ خیال تو وہ ریگ سے کم وقعت نہیں رکھتا کیونکہ پیش کردہ اسماء کو فعل کے ساتھ صرف اس وجہ سے مشابہت تھی کہ ان میں دو اسباب یعنی وزن اور فعل اور وصفیت پائے جاتے تھے۔ اور یہ اسباب مضاف ہونے اور ان پر الف لام آنے کی صورت میں بھی موجود ہونگے تو مشابہت کا ازالہ کیسے ہو گیا۔ علاوہ اس کے فاعل و مفعول اور مجرور ہونا یہ سب کے سب اسماء خواص ہیں۔ تو کیا وجہ ہے کہ ان حالات کے وارد ہونے پر بھی انہیں غیر منصرف کہا جاتا ہے حالانکہ آپکے خیال کے مطابق ازالہ مشابہت ہونیکے باعث انہیں منصرف کہنا چاہیئے تھا۔ تو جب یہاں ازالۂ مشابہت نہیں ہوا تو پہلی صورت پر کیوں مشابہت کو موجود نہیں مانا جاتا۔

سوال اول کا یہ جواب ہے کہ مضاف ہونا اور الف لام کا آنا اسماء کے خواص ہیں۔ اور گو پیش کردہ

کی اسمیہ میں گو فعل کیسا تھ مشابہ ہونے کے باعث کمزور ہو چکی ہے۔ مگر چونکہ اس کے اصلی خواص اس میں موجود ہیں لہذا اس کی اسمیت میں کمزوری نہ رہی۔ بلکہ قوی ہو گئی ہے۔ اس کے بعد اب میں یہ کہتا ہوں کہ در اصل اسمیت میں بہمہ وجوہ قبول اعراب کو متقضی ہے۔ لیکن اس کے اقتضا میں مشابہت معارض ہے۔ تو یہ معارضہ دوسرے معارضہ کے پیدا ہو جانے سے زائل ہو جائیگا۔ تو اب معارضہ کے اٹھ جانے سے اس کی اقتضار کا عمل بدستور سابق جاری ہوگا۔ دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ لام تعریف اور اضافت کی قوت فاعلیت اور مفعولیت سے زیادہ ہے۔ اس کے مقابلہ میں پورے نہیں اتر سکتے لام تعریف اور اضافت تنوین کے متضاد ہیں۔ اور متضاد اشیاء قوت میں برابر ہوتی ہیں۔ تو جس طرح تنوین کمال قوت کو ظاہر کرتی ہے اسیطرح حرف تعریف اور اضافت سے کمال قوت کو ظاہر کرتی ہے۔

(مسئلہ چھبیسواں) اگر کسی شخص کا نام احمر رکھا جائے تو بالاتفاق منصرف نہیں ہوگا۔ کیونکہ علمیت اور وزن فعل دو اسباب موجود ہیں۔ لیکن نکرہ ہونے کی صورت میں اختلاف ہے۔ سیبویہ نے اسے غیر منصرف قرار دیا ہے۔ اور اخفش منصرف مانتا ہے۔

مذہب سیبویہ کی تصدیق میں جمہور نے مازنی کی نقل کردہ حکایت سے استدلال کیا ہے۔ مازنی نے لکھا ہے کہ میں نے اخفش سے مررت بنسوۃ اربع کے متعلق اس کی رائے دریافت کی اس نے اسکو منصرف بیان کیا وجہ یہ بیان کی کہ گو اس میں دو اسباب وصفیت اور وزن فعل موجود ہیں مگر در اصل وہ اسم ہے یعنی جواب میں یہ کہا کہ احمر کسی شخص کا نام ہے اور اگر اسے نکرہ کر دیا جائے تو اسے منصرف کہنا چاہیئے کیونکہ اس کا اصل وصفیت ہے جس طرح وہاں پر اسمیت اصلی کو ملحوظ رکھ کر منصرف قرار دیا جائے یہاں پر بھی وصفیت کو ملحوظ رکھنا چاہیئے۔ مازنی کہتا ہے اس نے اس کا تسلی بخش جواب نہ دیا۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ مازنی کا مذکورہ بالا خیال درست نہیں کیونکہ مررت بنسوۃ اربع کا منصرف ہونا اصل کے مطابق ثابت ہو چکا ہے۔ کیونکہ کسی شئی کو اپنے اصل کیطرف عود کرنے کے لئے ادنی باعث کا موجود ہونا کافی ہوتا ہے۔ اس کے لئے قوی سبب کی چنداں ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن غیر منصرف ہونے کے واسطے سبب قوی درکار ہوگا۔ کیونکہ یہ اس کے اصل کے برخلاف ہے۔ بلکہ سیبویہ کے مذہب کی صحت پر دلیل ہونی چاہیئے۔ کہ چونکہ وزن فعل اور وصفیت موجود ہے۔ لہذا وہ غیر منصرف ٹھیرا۔ وزن فعل کا ہونا تو ظاہر ہے اس کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں رہی یہ بات کہ اس میں وصفیت موجود ہے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ علم کو اگر نکرہ بنایا جائے تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ وہ شئی جس کو اس اسم سے موسوم کیا گیا۔ رب زید رائیتہ کے معنی رب شخص مسمی باسم زید رائیتہ ہیں۔ اور ہر ایک جانتا ہے کہ کسی شخص کا موسوم بالاسم ہونا امر صفتی ہے۔ ذاتی نہیں۔ اور یہ بات کہ وصفیت اصلی

ہو تو اس کی یہ دلیل ہو کہ بحالت وصف لفظ احمر کے معنی ہونگے کہ وصف حمرۃ (سرخی) سے موصوف ہو
اور اگر اسے علم بناکر پھر نکرہ کردیا جائے تو اس وقت اس کے معنی یہ ہونگے کہ اس کا مسمّی اس اسم کا موسوم
ہے لیکن یہ صورت صفت اضافی ہے۔ جو اسپر عارض ہوئی پس اس کے ہر دو مفہوم صفت ہونے میں مشترک
ہیں۔ فرق اس قدر ہو کہ مفہوم اول میں صفت حقیقی اور دوسرے میں صفت اضافی اور یہ دونوں صفت
ہونے میں مشترک ہیں۔ تقریر بالا سے معلوم ہوگیا کہ احمر میں صفیت اصلیہ بھی موجود ہو۔ اور وزن
فعل بھی تو اسے غیر منصرف کہنے کی کوئی وجہ ہو۔ اسپر اگر یہ کہا جائے گا کہ طریق مذکورہ پر عمل کرنے سے
علم وصفی میں بہت مشکل پیش آئے گی۔ کیونکہ وہ نکرہ ہوکر منصرف بنجاتا ہے۔ حالانکہ اس کے طریق کے مطابق
وصفیت کے معنی اس وقت بھی اس میں موجود ہوتے ہیں۔ تو میں یہ کہتا ہوں مانا کہ نکرہ ہونے کی حالت
میں وصفیت موجود ہو۔ لیکن یہ اصلی نہیں ہے۔ کیونکہ نکرہ ہونے سے اس میں وصفیت نہ تھی۔ برخلاف
اس کے احمر میں پہلے ہی وصفیت پائی جاتی ہو۔ تو جو چیز اپنی ہر دو مختلف حالتوں میں وصفیت کو چھوڑ دیتی
ہو۔ بہر حال اس کی وصفیت زیادہ قوی ہوگی۔ برخلاف اس کے جس چیز کی حالت ماسبق میں وصفیت
نہ ہو اور دوسری میں پائی جائے تو اس وصفیت کے ضعیف ہونے میں کیا شک ہو۔ پس دونوں میں
فرق ظاہر ہوگیا۔ اور اعتراض مفقود۔

اخفش نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ اسمیت کا موجود ہونا مقتضی ہے اس کے منصرف ہونے
کو اور اس کی رکاوٹ جو بیان کیجاتی ہے اس کے اقتضا میں مخل نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ علم منکر ہے
اور علم منکر وصف منکر سے موصوف ہو۔ اور نیز وجود صفت تک موصوف بہر حال موجود رہتا ہے تو
معلوم ہو کہ اس خاص حالت میں علمیت کا ازالہ نہیں ہوا بلکہ موجود ہو۔ لیکن علمیت اور وصفیت
میں منافاۃ ہے۔ لہذا وصفیت قائم نہیں رہ سکتی۔

پس وصفیت کو زائل ہونے سے صرف ایک سبب وزن فعل موجود ہو۔ اور غیر منصرف کے لئے
دو اسباب کا ہونا ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہو کہ ہم پہلے دلیل عقلی سے ثابت کرچکے
ہیں کہ علم نکرہ ہونیکے وقت وصف حقیقی ہوجاتا ہو۔ پس اخفش کی دلیل ساقط ہوگئی۔

(مسئلہ ستائیسواں) سیبویہ کہتا ہے کہ ایک سبب اگر موجود ہو تو وہ غیر منصرف نہیں ہوتا۔ کیونکہ
اسمیت موجود ہوتا وقتیکہ دو سبب نہ ہوں اقتضاء اسمیت میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوسکتی اپنی
اصلی حالت پر قائم رہیگا۔

کوفی اس کے برخلاف ہیں اور دلیل میں مندرجہ ذیل شعر پیش کرتے ہیں۔

دما کان حسن ولا جالس لیغوقان مرداس فی مجمع

اس کا جواب یہ ہے کہ شعر پیش کردہ کی صحیح روایت میں لیغوقان شیخی فی مجمع لکھا ہے۔

(مسئلہ اٹھائیسواں) سیبویہ نے لکھا ہے کہ غیر منصرف بحالت جری مفتوح ہوتا ہے۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ فتح حرکت بنائی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ تمام غیر منصرف مبنی ہوں اس کا جواب یہ ہے کہ فتح صرف ذات حرکت کا نام ہے۔ اعرابی یا بنائی کا تو اس میں لحاظ ہی نہیں ہوتا۔

(مسئلہ انتیسواں) اسماء کے تین اعراب ہوتے ہیں۔ رفع نصب جر۔ اور یہ تینوں اعراب اپنے اپنے خاص معنی کی علامتیں ہیں۔ رفع علامت ہے فاعلیت کی نصب مفعولیت کی۔ اور جر علامت ہے اضافت کی۔ اور توابع کی حرکات اپنے متبوع کے مطابق ہوتی ہیں۔

(مسئلہ تیسواں) فاعل کا مرفوع ہونا مفعول کا منصوب اور اضافت کا مکسور ہونا چند ایک وجوہات پر مبنی ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ فاعل ایک ہوتا ہے۔ لیکن مفعول میں کثرت ہوتی ہے۔ کیونکہ بعض فعل تو صرف ایک مفعول کو متعدی کرتے ہیں بعض دو کو۔ اور بعض تین مفعولوں کو چاہتے ہیں۔ اور پھر انہیں مفعول لہ کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ ظرف زمان ظرف مکان مصدر اور حال کو بھی چاہتے ہیں۔ تو کثرت مفاعیل کے باعث ان کے لئے سب حرکات میں سے خفیف حرکت یعنی نصب تجویز کی گئی۔ تو فاعل کے لئے اس کی قلت کو مد نظر رکھ کر ثقیل حرکت یعنی رفع قرار پائی۔ تاکہ ان دونوں میں مساوات ہو جائے مفعول میں تعداد کی زیادتی تھی تو یہاں مقدار میں زیادتی کر دی گئی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ موجودات کے تین درجے ہیں۔ ایک تو یہ کہ موثر ہو لیکن متاثر نہ ہو یہ درجہ سب سے قوی ہے۔ اور یہی فاعل کا درجہ ہے۔ دوم یہ کہ متاثر ہو لیکن موثر نہ ہو۔ یہ بہت کمزور درجہ ہے اور یہی مفعول کا درجہ ہے۔ سوم یہ کہ ایک اعتبار سے تو موثر ہو اور دوسرے اعتبار سے متاثر۔ یہ درمیانی درجہ ہے اور یہی اضافت کا درجہ ہے۔ اسی طرح حرکات بھی تین ہیں۔ جن میں سے سب سے زیادہ قوی ضمہ ہے اور زیادہ کمزور فتحہ ہے۔ اور درمیانی حالت میں کسرہ ہے سو فاعل قوی تھا۔ اس کے حرکات میں سے قوی حرکت یعنی ضمہ تجویز کیا گیا۔ مفعول کمزور تھا تو اس کے لئے کمزور حرکت یعنی فتحہ مقرر کی گئی۔ اضافت چونکہ اپنے اقسام میں درمیانی درجہ پر تھی اس لئے کسرہ قرار پایا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ فاعل بلحاظ رتبہ مفعول سے مقدم ہے۔ کیونکہ فاعل سے کسی صورت فعل مستغنی نہیں ہو سکتا۔ لیکن بسا افعال کو مفعول کی حاجت نہیں ہوتی۔ تو گویا عام گفتگو میں فاعل کا بولا جانا ضروری ہوا۔ چونکہ دم (سانس) ایک قوی چیز ہے۔ لہٰذا ہر سہ حرکات میں سے ثقیل حرکت

کو فاعل کے لئے تجویز کیا گیا۔ اور چونکہ فاعل کے بغیر مفعول کو بولتے ہیں۔ لہٰذا تینوں حرکتوں میں سے ہلکی
حرکت اس کے لئے قرار پائی کیونکہ اسوقت دم میں بھی کچھ نرمی ہو جاتی ہے۔

(مسئلہ اکتیسواں) مرفوعات کی سات قسمیں ہیں۔ فاعل۔ مبتداء۔ خبر۔ اسم کان اسم ما و لا المشبہتین
بلیس۔ ان کی خبر اور لا نافیہ جنس۔ خلیل کا یہ خیال ہے کہ مرفوعات میں رفع کا اصلی مستحق فاعل ہے اور
باقی چھ میں صرف بلحاظ مشابہت رفع ہوتی ہے۔ سیبویہ نے مبتداء کو اصل اور باقیوں کو اس کے مشابہ
قرار دیا ہے۔ اخفش کہتا ہے کہ ساتوں کے ساتوں اصلی مستحق ہے۔ خلیل کی یہ دلیل ہے کہ رفع کو فاعل کا
اعراب قرار دینا ہی اولیٰ ہے۔ اور اولویت مقتضی ہے اس کی اولیت کو۔ اولی ہونیکی یہ دلیل ہے کہ ضرب
زید بکر کو بلا اعراب ساکن پڑھنے سے ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ ان میں ضارب کون ہے اور مضروب کون
لیکن برخلاف اس کے زید قائم کو خواہ اعراب پڑھا جائے اور خواہ بلا اعراب ساکن تاہم ہمیں صرف
الفاظ سے ہی معلوم ہو جائیگا کہ زید مبتداء ہے اور قائم اس کی خبر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ فاعل کو
اعراب کی زیادہ ضرورت ہے۔ تو وہی اصلی مستحق ہوا۔ رہا دوسرا امر کیوں اولویت اولیت کو مقتضی ہے
اُس کی یہ دلیل ہے کہ حالت رفعی میں مبتداء اور خبر دونوں مشترک ہیں۔ تو ان میں خصوصیت کسی کی مفہوم
نہیں ہوتی۔ یعنی رفع سے یہ ہرگز معلوم نہیں ہوتا کہ وہ آیا مبتداء کے ساتھ مخصوص ہے۔ یا خبر کیساتھ
برخلاف اس کے فاعل میں رفع اسکی خصوصیت ظاہر کرتی ہے تو معلوم ہو گیا کہ در اصل فاعل کا حق
رفع ہے۔ چونکہ مبتداء کو فاعل کیساتھ مسند الیہ ہونے میں مشابہت تھی۔ لہٰذا اس مشابہت کو ملحوظ
رکھکر مبتداء کو بھی رفع دیگئی۔

سیبویہ نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ جملہ اسمیہ کا رتبہ فعلیہ سے مقدم ہوتا ہے
لہٰذا اس کا اعراب بھی اعراب فعلیہ سے مقدم ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ در اصل غیر کی طرف فعل ہی مسند
ہوتا ہے تو جملہ فعلیہ ہوا۔ اس لحاظ سے سیبویہ کی پیش کردہ دلیل در اصل خلیل کی دلیل سمجھنی چاہئے۔

(مسئلہ تیسواں) مفعول کی پانچ قسمیں ہیں۔ کیونکہ فاعل کے لئے فعل کا ہونا ضروری ہے اور وہ
مصدر ہے۔ فعل کو زمانہ اور فاعل کو عرض چاہیئے۔ بسا اوقات فعل کا وقوع کسی دوسری شے پر ہوتا ہے
یا کسی مکان میں ہوتا ہے یا کسی دوسرے کے ساتھ مل کر واقع ہے۔ پہلی صورت کا نام مفعول بہ دوسری
کا نام مفعول فیہ۔ تیسری کا نام مفعول معہ۔ اب اس کے متعلق چند ایک عقلی مباحث ہیں۔ (اوّل)
بسا اوقات مصدر بعینہٖ مفعول بہ ہی ہوتا ہے۔ جیسے خلق اللہ العالم خلق عالم کے مغائر نہیں
ورنہ اسے بھی مغائر ہونا چاہیئے تھا اور قدیم ماننے کی صورت میں اس کی قدامت سے عالم کو بھی قدیم

ماننا پڑے گا۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ کیونکہ وہ تو مخلوق ہے مخلوق کو قدیم کہنے کا کیا مطلب اور اگر اسے حادث مانا جائے تو اس کی پیدائش کے لئے ایک اور پیدائش چاہیئے۔ اسیطرح سلسلہ غیر متناہی طور پر جاری رہیگا اور تسلسل محال ہے۔

(دویم) خداوندی افعال زمانہ کے محتاج نہیں ورنہ خود زمانہ کی پیدائش کے لئے ایک اور زمانہ چاہیئے تو تسلسل لازم آیگا۔ جو محال ہے۔ (سویم) افعال خداوندی عرض سے مستغنی ہیں۔ ورنہ وہ عرض قدیم ہے تو فعل بھی قدیم ہوگا۔ حادث مانا جائے تو تسلسل لازم آیگا۔

(مسئلہ تینتیسواں) مفعول کے عامل میں چار مختلف رائیں ہیں۔ بصری کہتے ہیں کہ فعل ہی رفع فاعل اور نصب مفعول کا مقتضی ہے۔ کوفی کہتے ہیں کہ فعل اور فاعل کا مجموعہ نصب مفعول کو مقتضی ہے کوفیوں میں سے ہشام بن بصری کہتا ہے کہ عامل صرف فاعل ہی ہے۔ اور کوفیوں میں سے ایک شخص خلف الاحمر نامی کہتا ہے کہ فاعل کا عامل اس کے معنی فاعلی ہیں۔ اور مفعول کا عامل اس کے معنی مفعولی ہیں۔ بصریوں کی یہ دلیل ہے کہ معمول کے ساتھ عامل کا تعلق ضرور ہونا چاہیئے۔ تو ہر دو اسموں (فاعل و مفعول) کو باہمی ایک دوسرے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو وہ ایک دوسرے کے عامل نہیں ہو سکتے تو اب صرف فعل باقی رہا۔ اور وہی عامل ہوگا۔ کوفی کہتے ہیں کہ ایک عامل دو مختلف عملوں کو صادر نہیں کر سکتا۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد۔ ایک شخص ایک وقت میں صرف ایک ہی کام کر سکتا ہے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ اصول مذکورہ بالا کو صرف موجبات سے تعلق ہے۔ معرفات میں اس کا اجراء صحیح نہیں۔ خلف نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ فاعلیت اور مفعولیت یہ دونوں ایسی صفتیں ہیں جو اپنے اپنے موصوف کے ساتھ قائم ہیں۔ اور لفظ فعل ان دونوں کے مبائن ہے تو بقاعدہ تعلیل الحکم بما یکون حاصلاً فی محل الحکم اولی من تعلیلہ بما یکون مبائناً لہ پر عمل کرنا چاہیئے۔ (یعنی محل حکم میں اگر حکم کی علت موجود ہو تو اس حکم کی علت بیان کرتے ہوئے اسی علت کو بیان کرنا زیادہ اولی ہے بہ نسبت اسکے کہ اس کے مبائن کو علت میں پیش کیا جائے۔)

اس کا جواب یہ ہے کہ تمہارا کہنا درست ہے لیکن فاعل کی فاعلیت یا مفعول کی مفعولیت تجھ آخر معارض بھی ہیں۔ کیونکہ فعل امر ظاہری ہے اور فاعلیت امر مخفی۔ تو تعلیل الحکم الظاہر بالمعنی الظاہر اولی من تعلیلہ بالصفۃ الخفیہ پر کاربند ہونا چاہیئے۔ (یعنی حکم ظاہری کی علت معنی ظاہری سے بیان کرنی زیادہ مناسب ہے۔ بہ نسبت اس کے صفت مخفیہ کو علت میں پیش

کیا جائے۔ واللہ اعلم۔

باب ساتواں اعراب فعل کے بیان میں

اعوذ میں چونکہ فعل اور فاعل موجود ہیں لہٰذا ان کی تحقیق کو قلمبند کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

(مسئلہ پہلا) نحو میں فعل و فاعل کا جہاں ذکر آیا ہے وہاں معانی بیان کردہ مراد نہیں۔ جیسا کہ مات زید
بعوم الفعل کی ترکیب بطریق نحو یہ ہوگی۔ کہ مات فعل زید اسکا فاعل۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فعل
ایک مفرد لفظ ہے۔ جو کسی غیر معین شے کا غیر معین زمانہ میں حصول مصدر کی خبر ہوتا ہے۔ اس غیر معین شے
کو صراحتاً بالتخصیص بیان کردیا جائے تو اسے فاعل کہتے ہیں۔ تعریف مذکورہ بالا سے ظاہر ہو گیا کہ غیر معین
شے کو مصدر کا حاصل ہونا ایجاد و اختیار یا بلا اختیار کی قید سے مقید نہیں بلکہ عام ہے۔ کسی طریق سے حاصل
ہونے میں اس سے بحث نہیں۔ ہمارا سروکار صرف حصول مصدر سے ہوگا۔ خواہ اسے اپنے اختیار اور
ایجاد کے باعث ملا ہو۔ جیسے قام اور خواہ اپنے اختیار کے بدون جیسے مات۔ اسپر اگر کوئی یہ کہے کہ جس
طرح فعل میں فاعل ضرور ہوتا اسی طرح اکثر اوقات مفعول میں بھی پایا جاتا ہے تو فعل کے ساتھ
فاعل کو کیا خصوصیت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپکا کہنا درست ہے لیکن ان دونوں امور میں بہت فرق
ہے۔ صیغہ فعل بذاتہ فاعل کو متقضی ہوتا ہے لیکن مفعول کی یہ صورت نہیں ورنہ افعال لازم
ہرگز مفعول سے مستغنی نہیں ہوتے۔

(مسئلہ دوسرا) فعل کو فاعل سے مقدم ہونا چاہئے۔ کیونکہ فعل نافیہ ہو یا اثباتیہ کو الیسی یقین کی ضرورت
ہوتی ہے جو اسکا مسند الیہ ہوسکے۔ جب ماہیت فعل کا وجود ذہن میں موجود ہوگا تو فوراً ذہن کو اسکے
لئے ایسی شے کی جستجو لاحق ہوگی۔ جس کی طرف وہ فعل کی اسناد کرسکے۔ گویا فعل اور فاعل دونوں کے
مابین لازم ملزوم کی نسبت ہے۔ اور منتقل الیہ ہمیشہ منتقل عنہ سے موخر ہوتا ہے تو جب فعل کا فاعل پر
ذہن میں مقدم ہونا ثابت ہو گیا تو لامحالہ اسکو بحالت ظاہری بھی مقدم ہونا چاہئے۔

اسپر اگر یہ کہا جائے کہ عقلاً ضرب زید اور زید ضرب میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا پس تقدیم
فعل کو ضروری کہنا فضول امر ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ان دونوں میں نہایت بہت بڑا فرق ہے کیونکہ صرف زید بولنے سے جس اسکے
معنی کے متعلق کسی دوسری چیز کی انتظار باقی نہیں رہتی۔ لیکن برخلاف اس کے ضرب بولنے
سے ہمیں اس کے مسند الیہ کی انتظار ہوتی ہے۔ غرضیکہ ضرب زید میں ذہن اول اول صرف مفہوم

ضرب کو کسی شی کی طرف منسوب ہونا بتلاتا ہے۔ اور بعد میں اس شی کو بالتخصیص بیان کر کے خبر دیتا ہے۔ کہ جس شی کا پہلے ذکر ہو چکا ہے وہ زید ہے تو زید مخبر عنہ ہوا۔ کیونکہ ذہن اس شی کی بابت جس کیطرف مفہوم ضرب کی اسناد معلوم ہوتی تھی خبر دیتا ہے۔ کہ وہ زید ہے۔ تو زید مبتدا، اور ضرب فعل اور فاعل سے مرکب جملہ اس کی خبر دیتا ہے۔

(مسئلہ تیسرا) نحوی فاعل کو فعل کا بمنزلہ جزء مانتے ہیں۔ لیکن مفعول کو بمنزلہ جزء فعل نہیں مانتے۔ کیونکہ ضربت کے لام کلمہ کو ساکن کرنے کی یہ وجہ پیش کرتے ہیں کہ ساکن نہ کرنے کی صورت میں چار حرکات ایک ہی کلمہ میں جمع ہو جاتی ہیں اور یہ درست نہیں۔ برخلاف اس کے البقرۃ میں اجتماع حرکات اربعہ کو انہوں نے بایں وجہ جائز رکھا ہے کہ اس کی ت زائدہ ہے تو گویا کلمہ واحدہ نہ رہا۔ اور ضربک میں بھی بوجہ مذکور اجتماع حرکات کی پروا نہیں کیگئی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فاعل بمنزلہ اجزاء فعل ہے۔ لیکن مفعول اس کے اجزاء سے خارج ہے۔ ورنہ کیا وجہ تھی کہ ضربک میں لام کلمہ کو ضابطہ کے برخلاف ساکن نہیں کیا گیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ الزیدان میں فاعل کی ضمیر کو ظاہر کیا جاتا ہے اور اسی طرح زید ضرب میں فعل کو ضمیر مستکن کیطرف منسوب کرنا از بس ضروری ہے۔

تیسری دلیل عقلی یہ ہے کہ ضرب کا مفہوم اسی قدر ہے کہ زمانہ گذشتہ میں کسی سے فعل ضرب صادر ہوا تو ظاہر ہے کہ جس شی کو ضرب حاصل ہوئی ہے مفہوم کا جزء ہے پس معلوم ہوا کہ فاعل فعل کا جزء ہے۔

(مسئلہ چوتھا) اضمار قبل الذکر کے چند ایک طریق ہیں۔ ایک تو یہ کہ لفظا اور معنی دونوں حالتوں میں اضمار قبل الذکر ہو جیسے ضرب غلامہ زیداً (عام طور پر اس صورت کو جائز کیا جاتا ہے) کیونکہ غلام بباعث ضرب مرفوع ہونے کے .... اپنے محل پر قائم ہے اور جو چیز اپنے مناسب موقع پر قائم ہو اسکو وہاں سے ہٹانا درست نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ غلامہ کی ہا، اضمار قبل الذکر ہے۔ اور قول نابغہ

جزی ربہ عنی عدی بن حاتم جزاء الکلاب العادیات وقد فعل

کا یہ جواب ہے کہ ربہ کی ہا، امر مسبوق الذکر کیطرف راجع ہے۔ جمہور کے برخلاف ابن جنی عدی کیطرف ہا ربہ کی راجع ہونے کو جائز سمجھتا ہے۔ اور اس کے ثبوت میں بہت طول طویل بحث لکھی ہے جس کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ امر زیر بحث کے متعلق اس طرح تقریر ہونی چاہیئے کہ فعل کو بذاتہ مفعول کی حاجت نہیں ہوتی لیکن افعال متعدیہ ہرگز مفعول سے مستغنی نہیں ہو سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعل تو موثر ہوتا ہے اور مفعول اس تاثیر کو قبول کرنے والا تو فعل ان دونوں کا محتاج ہوا۔ اور اسصورت

ہیں ان دونوں میں کوئی تفاوت نہیں۔ زیادہ سے زیادہ فاعل کو مؤثر ہونے کی حیثیت سے مفعول پر تقدیم ہوگی۔ کیونکہ بہرحال مؤثر ہونا متاثر ہونے سے زیادہ اشرف ہے۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ فعل کو جیسے مؤثر کی احتیاج ہے۔ ویسے ہی مقبول کنندہ کو اثر کی ضرورت ہے۔ تو جس طرح فاعل کو مفعول پر مقدم کرنا جائز ہے اسیطرح مفعول کو فاعل پر مقدم کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ دونوں میں محتاج الیہ ہونے کی حیثیت سے مساوات موجود ہے۔ دوسرا طریق یہ ہے کہ مفعول فاعل پر صرف ظاہراً مقدم ہو۔ جیسے ضرب غلامہ زید میں غلامہ مفعول مقدم اور زید اس کا فاعل مؤخر ہے لیکن بلحاظ معنی زید غلامہ سے مقدم ہی ہے۔ گو بظاہر مؤخر ہے۔ تیسرا طریق یہ ہے کہ مفعول صرف معنی میں مقدم ہو جیسے واذ ابتلی ابراہیم ربہ بکلمات میں اضمار قبل الذکر ظاہراً تو نہیں لیکن معنی میں ہے کیونکہ فاعل معنی میں مقدم ہے۔ اگر اسے بصراحت مقدم کیا جائیگا تو اضمار قبل الذکر لازم آئے گا۔

(مسئلہ پانچواں) فاعل کو کلام میں ظاہر بھی کیا جاتا ہے۔ جیسے ضرب زید اور ظاہر نہیں بھی کیا جاتا جیسے ضربت ضربنا میں فاعل مضمر بارز ہے۔ اور کبھی مضمر مستکن رکھا جاتا ہے۔ جیسے زید ضرب لیکن ایسی صورت میں زید کو مع التنوین پڑھا جائے گا۔ اور جملہ ضرب کو زید کی خبر۔ اور اذا کان غداً فأتنی میں بھی فاعل مخفی رکھا گیا ہے۔ کیونکہ دراصل یوں عبارت ہے۔ اذا کان ما نحن علیہ غداً فأتنی۔

(مسئلہ چھٹا) فعل بھی مضمر رکھا جاتا ہے۔ جیسے کوئی پوچھے کہ یہ کام کس نے کیا (من فعل ہذا) تو اس کے جواب میں صرف زید کہا جاتا ہے اور آیت وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ حتی یسمع کلام اللہ بھی اسی قبیل سے ہے کیونکہ دراصل وان استجارک احد من المشرکین ہے۔

(مسئلہ ساتواں) جب کلام میں دو فعل یکے بعد دیگرے ایک دوسرے پر معطوف ہو کر واقع ہوں اور ان کے بعد ایسا اسم ہو جو ان دونوں کا معمول بن سکے تو ایسی صورت کی تو دو قسمیں ہوں گی ایک تو یہ کہ ان ہر دو افعال کا عمل ایک ہی ہو دوسری یہ کہ جدا جدا عمل ہو۔ ان فعلوں کے بعد ایک اسم بھی ہوتا ہے اور دو بھی۔ غرضیکہ ان چاروں قسموں کا جدا جدا بیان کیا جاتا ہے۔ پہلی قسم یہ ہے کہ ہر دو افعال کا عمل ایک ہی ہو۔ اور ان کا اسم بھی ایک ہو۔ قسم ہذا کو عام طور پر ناجائز قرار دیا گیا ہے کیونکہ حکم واحد کا بعلتین معلول ہونا لازم آتا ہے۔ لیکن قریبی فعل کو بجہت قرب عامل قرار دینا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا محل ورود حکم وہی ہوگا۔ فرار کہتا ہے کہ مذکورہ بالا لزوم (تعلیل الحکم الواحد بعلتین) کا لحاظ مؤثرات میں ہوتا ہے۔ معرفات میں نہیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ معرف کی شناخت ضروری ہوتی ہے۔ وہی ہمارا مطلب لازم آئیگا کہ اثر واحد کے دو مؤثر ہوں۔ دوسری

۔ یہ ہے کہ فعلین کے بعد اسم مفرد نہو جیسے قام و قعد اخواک صورت ہذا میں فعل اوّل کو عامل قرار دیکر اسم کو مرفوع کیا جائے تو اسکی یہ صورت قام و قعد اخواک ہو گی کیونکہ حقیقتاً اس کا مطلب قام اخواک و قعدا ہے۔

اور اگر فعل ثانی کو عامل قرار دیا جائے تو فعل اوّل میں ضمیر فاعلی کا ہونا ضروری ہو گا۔ کیونکہ فعل بدون فاعل نہیں ہو سکتا۔ خواہ مضمر ہو یا مظہر اس کی چنداں پروا نہیں فاعل ضرور ہونا چاہیئے تو ایسی صورت میں قاماو قعد اخواک پڑھا جائے گا۔

بصری فعل ثانی کو عامل بنانا زیادہ مناسب سمجھتے ہیں۔ اور کوفیوں نے اس کے برعکس صورت کو اولی قرار دیا ہے۔ بصریوں کی تو یہ دلیل ہے کہ دونوں فعل تو عامل ہو نہیں سکتے بہر حال عامل ایک ہو گا تو قریبی فعل کو ترجیح ہونی چاہیئے۔ کوفیوں کی یہ دلیل ہے کہ قریبی فعل کو عامل بنانے کی صورت میں فعل اوّل کے لئے ضمیر فاعلی کی ضرورت پڑتی ہے۔ جس کے باعث اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے۔ تو کیوں ایسی صورت اختیار نہ کی جائے جس میں نہ ضمیر فاعلی کی ضرورت ہو اور نہ اضمار قبل الذکر لازم آئے۔

قسم تیسری یہ ہے کہ دونوں فعلوں کی تاثیر جدا جدا ہو اور ان کے بعد اسم مفرد ہو تو بصری قریبی فعل کو عامل تجویز کرتے ہیں۔ کیونکہ (دلیل اوّل) قرآنی آیت اٰتونی افرغ علیہ قطرا میں دونوں فعل مفعول کو چاہتے ہیں تو اٰتونی کو قطرا کا ناصب قرار دینا ٹھیک نہ ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں اسکی تقدیر اٰتونی قطراً ہو گی جس کے لئے افرغ علیہ کہنا ضروری ہو گا۔ لیکن درحقیقت ایسا نہیں کیا ہوا بالظاہر لامحالہ فعل ثانی ناصب ٹھہرا۔ (دلیل دوسری) جاء م افراد کہا ہو تو اگر فعل اوّل کو فاعل قرار دیتے تو ن سی یا دوم افراد و پڑھنا چاہیئے تھا لیکن ایسا نہیں۔ (دلیل تیسری) یہ تو ہو نہیں سکتا کہ دونوں کو ہی عامل نہ قرار دیا جائے اور دونوں عامل ہی نہیں ہو سکتے۔ بہر حال ایک کے لئے باعث ترجیح ہونا چاہیئے۔ اور فعل ثانی مرجح ہے۔ لہٰذا وہی عامل ہو گا۔ (دلیل چہارم) ماجانی من احد میں فعل رافع ہے۔ اور من حرف جار ہے۔ اور باوجود اس کے من کو ترجیح دیگئی ہے۔ اس کی کیا وجہ تھی یہی کہ وہ قریبی تھا۔ کوفیوں کے نزدیک فعل اول ہی عامل ہو گا۔ کیونکہ (دلیل اول) ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ فعلین کے بعد اگر اسم مثنی یا مجموع ہو گا تو اضمار قبل الذکر لازم آئیگا جس سے بچنا ضروری ہے تو طرداً للباب اس صورت میں بھی فعل اول کو ہی عامل قرار دیا جائے گا۔ جبکہ اسم مفرد ہو۔ (دلیل ثانی) فعل اول بغیر کسی رکاوٹ کے عامل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ فعل کو مفعول

کی ضرورت ہوتی ہے رہا فعل ثانی تو بلحاظ ترتیب عامل ہو نہیں سکتا تاوقتیکہ فعل کا اول معمول نہ ہو چکے۔ تو گویا فعل ثانی کے عمل میں فعل اول کی رکاوٹ ہو اور ظاہر ہے کہ عامل ہونے کا استحقاق بطریق اولیٰ اسکو ہوگا جس کو عامل کرنے میں کسی رکاوٹ کا سامنا نہ ہو۔ لہٰذا بوجوہات بالا ضروری ہوا کہ فعل اول کو عامل قرار دیں۔ اور بصریوں کی پہلی دونوں دلیلوں کا یہ جواب ہے کہ ان دلائل سے فعل و قرب کا عمل جائز معلوم ہوتا ہے اور اس میں تو نزاع ہی نہیں نزاع صرف اس امر میں ہے کہ پہلے فعل کو عامل بنانا چاہیئے یا ثانی کو اور آیات پیش کردہ میں فعل اول کو عامل قرار دینے کی کوئی ممانعت نہیں ہے۔

(قسم چوتھی) مختلف العمل فعلین کے بعد اسم مثنی اور مجموع ہو تو فعل ثانی کو عامل بنانے کی صورت میں ضربت و ضربنی الزیدان اور ضربت و ضربنی الزیدان کہنا چاہیئے اور فعل اول کو عامل بنانے کی صورت میں ضربت و ضربانی الزیدان اور ضربت و ضربونی الزیدین کہنا چاہیئے۔

(مسئلہ آٹھواں) شاعر امرؤ القیس کے مشہور شعروں

فلو انما اسعی لادنی معیشۃ — کفانی ولم اطلب قلیل من المال

ولکنما اسعی لمجد موثل — وقد یدرک المجد المؤثل امثال

میں لم اطلب اور کفانی ہر دو فعلوں کا معمول ایک نہیں قلیل من المال تو معمول ہے کفانی کا لیکن وہ لم اطلب کا معمول نہیں۔ ورنہ معنی غلط ہو جائیں گے کیونکہ اس صورت میں عبارت یہ ہوگی کہ ولو انما اسعی لادنی معیشۃ لم اطلب قلیلاً من المال حالانکہ حرف لو ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی کو مستلزم ہوتا ہے .... عبارت مذکورہ کے یہ معنی ہوئے کہ وہ مختصر گذارہ کا متلاشی نہیں ...... اور قلیل مال کو تلاش کرتا ہو۔ ظاہر ہے کہ دونوں معنی میں تناقض پایا جاتا ہے پس معلوم ہوا کہ قلیل المال کفانی کا معمول نہیں ہے اور ...... یا مجد موثل تو اب صحیح معنی یہ ہوئے کہ اگر میں مختصر گذارہ کی کوشش کرتا تو اس کے لئے گو مجھے تھوڑا سا مال بھی کفایت کرتا لیکن ملک ہاتھ میں نہ آتا۔

علوم عربیہ کے چند مسائل مرقومۃ الصدر کو ہم کافی سمجھتے ہیں۔ لہٰذا اس سلسلہ کو ختم کرکے تفسیر کیطرف اپنی توجہ کو مبذول کرتے ہیں۔

دوسری قسم اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کی تفسیر اور چند ایک مباحث عقلیہ اور نقلیہ کے بیان مین جو کئی ایک باب کو متضمن ہے

باب اوّل

اون مسائل فقہیہ کے بیان مین جو اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم سے حاصل کئے گئے

(مسئلہ پہلا) بہتوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اعوذ باللہ سورہ فاتحہ سے پہلے پڑہنا چاہیئے۔ امام نخعی علیہ الرحمۃ کا خیال اس کے برعکس ہو اور داؤد اصفہانی اور ابن سیرین کی ایک روایت بہی امام مذکور کے متفق ہے۔ ان کا خیال ہو کہ جب آدمی شروع سے آخر تک سورہ فاتحہ پڑہنے کے بعد آمین کہہ چکے اسوقت اعوذ باللہ پڑہنا چاہیئے۔ اکثرین کی یہ دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء نماز میں اللہ اکبر کبیرا تین بار اور الحمد للہ کثیرا تین بار سبحان اللہ بکرۃ و اصیلا تین بار پڑھکر اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم من ہمزہ ونفخہ ونفثہ پڑہا کرتے تھے۔ اور فریق مخالف نے آیت قرآنی فاذا قرات القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم سے استدلال کیا ہے۔ بایں طور کہ نص میں قراۃ قرآن شرط اور استعاذہ جزا ہے اور جزا از رتبۃ موخر ہوتی ہے۔ پس استعاذہ کو بعد فاتحہ پڑہنا واجب ہوا۔ دلیل نقلی کے علاوہ عقلاً بہی ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ سورہ فاتحہ پڑہنے سے ثواب عظیم ملتا ہے۔ ممکن ہے انسانی کمزوری کے باعث ادا اطاعت کسی قسم کا عیب اور خود پسندی پیدا ہو جائے جو تمام عبادت کو خاکستر بنا دے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ انسان کی عبادت کو ہلاک کنندہ اشیاء تین ہیں جن میں سے ایک غرور بہی ہے پس رفع احتمال اور رفع امکان مذکورہ کا علاج حکیم مطلق نے قراۃ اعوذ باللہ تجویز فرمایا تاکہ قاری کا دل شیطانی تحریک سے منفعل نہو۔ اور اس کی تمام محنت اور عبادت رائیگاں نہ جائے۔ وہ جواب میں یہ کہتے ہیں کہ آیت پیش کردہ کے معنی یہ ہیں کہ جب انسان تلاوت قرآنی کا ارادہ کرے تو اعوذ پڑہ لیا کرے۔ جیسا کہ اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوہکم کے معنی اذا اردتم القیام الی الصلوٰۃ ہیں ورنہ اس آیت کا کیا مطلب ہوگا۔ اور یہ مسلم امر ہے کہ دلیل کے موقعہ پر ظاہری معنی کو ترک کرنے سے دیگر مقامات میں بہی بغیر دلیل ترک معنی ظاہری لازم نہیں آتا۔

جماعت فقہاء کا یہ خیال ہے کہ آیت قرآنی میں چونکہ ایسا احتمال پیدا ہو گیا ہے جو حدیث اور آیت کے معنوں میں مطابقت بنا دیتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ آیت کے معنی اذا ردت بھی سکئے جائیں۔ علاوہ اس کے عقل اس امر کو تسلیم کرتی ہے کہ استعاذۃ کا مقصود اصلی بحکم وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیتہ فینسخ اللہ ما یلقی الشیطان محض وساوس شیطانی سے انسان کے دل کو محفوظ رکھنا۔ باقی رہا خداوند عز و جلی کا حکم تقدیم الاستعاذۃ سو وہ اسی سبب پر مبنی ہے۔ لیکن میرا خیال ہو کہ ان دونوں خیالات کے ماسوا ایک تیسرا قول بھی ہے کہ اعوذ باللہ الخ اول آخر دونوں جگہ پڑھی جائے اور یہ ایسا خیال ہے جس سے دونوں دلیلوں میں بقدر امکان موافقت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور عمل بالحدیث والقرآن بھی ہو جاتا ہے۔

(مسئلہ دوسرا) حضرت عطاء رحمہ اللہ کا یہ خیال ہے کہ تلاوت قرآن خواہ نماز میں ہو خواہ نہ ہو اعوذ باللہ پڑھنا واجب ہے۔ ابن سیرین رحمہ اللہ کی یہ رائے ہے کہ واجب تو ہو مگر انسان کا تمام عمر میں ایک دفعہ پڑھ لینا کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ ان کے سوا باقی سب کا یہی خیال ہے کہ واجب نہیں۔ جمہور کی یہ دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو واجبات نماز بتلائے مگر ان میں اعوذ باللہ کا کہیں ذکر نہیں۔ اور اگر اس کا پڑھنا واجب ہوتا تو رسول خدا ضرور بیان فرماتے۔ اس پر کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ حدیث شریف تمام واجبات صلاتی سے آگاہ نہیں کرتی پس قراۃ استعاذۃ کے نہ ذکر کرنے سے اس کے وجوب کی نفی نہیں لازم آتی۔ وجوب استعاذہ پر عطائے مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے ہیں۔ (اول) رسول اللہ صلعم کا اس پر ہمیشہ کاربند رہنا بحکم قرآنی واتبعوہ اس کے وجوب پر بین دلیل ہے (دوم) لفظ فاستعذ باللہ امر ہے جس سے وجوب فعل لازم آتا ہے۔ فاذا قرات القرآن اسی ہر ایک تلاوت کے موقعہ پر پڑھنا واجب بناتا ہے۔ اس لئے ایک امر بیان کرنے کے بعد حکم بیان کرنے سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ وہ امر حکم کی علت ہو۔ پس جہاں علت موجود ہو گی حکم بھی ہو گا۔ (سوئم) فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند کریم کا حکم مبنی علے رفع الوساوس وشرور الشیطان ہے، اور شرور شیطانی سے بچنا واجب ہے۔ اور جب وجوب کو بجا لانا مبنی علے الاستعاذہ ہے تو مبنی علیہ بھی واجب ہو گا۔ (چہارم) از روئے احتیاط بھی اس کا وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا مسئلہ کے متعلق ملخصاً بیان کیا گیا ہے۔

(مسئلہ تیسرا) بہتوں کے نزدیک قرأت قرآن سے پہلے اعوذ باللہ الخ پڑھنا مستحب ہے۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ قیام رمضان میں اسے پڑھنا چاہیئے۔ اور نمازہائے مفروضہ میں نہیں۔ ہماری

دلیل مسبوقہ آیت اور حدیث ہے۔ جن سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ بہرحال اگر وجوب نہیں۔ تو مستحب سے کسی طرح کم نہیں ہے۔

(مسئلہ چوتھا) امام شافعی رضی اللہ عنہ نے اُم میں بیان فرمایا ہے کہ عبداللہ بن عمر قراۃ کے وقت تعوذ آہستہ پڑھا کرتے تھے۔ اور ابی ہریرہ رض کی روایت سے ان کا بلند پڑھنا معلوم ہوتا ہے۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا ہے کہ اعوذ باللہ کو بلند اور آہستہ پڑھنا دونوں طرح جائز ہے۔ اور انہوں نے املا میں لکھا ہے کہ وہ تعوذ کو بالجہر پڑھا کرتے تھے۔ لیکن بالجہر نہ پڑھنے سے کسی قسم کا نقصان نہیں ہوتا۔ البتہ بالجہر اولے ضرور ہے۔

میں کہتا ہوں کہ استعاذہ بعد الافتتاح وقبل الفاتحہ پڑھا جاتا ہے۔ پس اگر اسے اس کے ماقبل سے ملحق کیا جائے تو سریت لازم ہے۔ اور اگر فاتحہ سے چسپاں کریں تو جہر لازم ہے۔ البتہ اس کے اور افتتاح میں کامل مشابہت کامل ضرور ہے۔ کیونکہ فقہاء کے نزدیک دونوں ہی نفل ہیں۔ اور نیز اس لئے کہ جہر کیفیت وجودی ہے اور اخفاء عدمی۔ اور عدم وجود سے اول ہوا کرتا ہے۔

(مسئلہ پانچواں) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اُم میں لکھا ہے کہ بعض کا خیال ہو کہ اعوذ باللہ ہر ایک رکعت میں پڑھنا چاہیئے۔ مگر میرا یہ خیال ہے کہ صرف رکعت اولے میں پڑھنا چاہیئے۔ میرے نزدیک امام صاحب کو یہ دلیل پیش کرنی چاہیئے کہ اصل تو عدم ہے۔ اور جو آیت قرآنی میں جو ہمیں اعوذ پڑھنے کا حکم دیتی ہے لفظ اذا استعمال ہوا ہے اور کلمہ اذا سے عمومیت نہیں پائی جاتی۔ ممکن ہے کہ کوئی یہ اعتراض کرے کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ کسی امر کے بعد حکم کا بیان کرنا علیت پر دال ہوتا ہے اور تکرار علت پر تکرار حکم ہو گا۔ جو مثبت۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(مسئلہ چھٹا) خداوند تعالےٰ نے سورہ نحل میں فاذا قرأت القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم فرمایا ہے۔ اور دوسری صورت میں انہ ہو السمیع العلیم اور تیسری جگہ انہ سمیع علیم مرقوم ہے۔ اب اس امر میں علماء کا اختلاف ہو کہ کیا پڑھنا چاہیئے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہما اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کو ہی واجب فرماتے ہیں۔ کیونکہ اس کی ترتیب الفاظ الفاظ قرآنی کی ترتیب اور جبیر بن مطعم والی روایت ظاہری الفاظ کے مطابق ہے۔

اور امام احمد رضی اللہ کے نزدیک اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم انہ ہو السمیع العلیم پڑھنا چاہیئے تاکہ دونوں آیتوں پر عملدرآمد ہو۔ اور بعض اصحاب کا یہ خیال ہے کہ اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم کہنا چاہیئے۔ اور اس میں بھی دونوں آیتوں پر عملدرآمد ہو جاتا ہے۔ کتاب سنن میں بیہقی نے

باسناد ابی سعید الخدری سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ (فداہ ابی وامی) قیام لیل کے وقت تین بار تکبیر کہہ کر اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم پڑھا کرتے تھے۔ ثوری اور اوزاعی علیہما الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم ان اللہ ہو السمیع العلیم پڑھنا اولی ہے۔ اور ابن عباس سے ضحاک نے روایت کی ہے کہ اول اول جب جبریل علیہ السلام رسول کریم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو فرمایا کہ یا محمد کہو استعیذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم اور پھر فرمایا کہو بسم اللہ الرحمن الرحیم اقرا باسم ربک الذی خلق۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اعوذ باللہ سے تطہیر قلوب اور خدا سے غافل بنانیوالے خیالات اور وساوس سے بچاؤ ہوتا ہے۔ اور اللہ کے نام سے اوس کا رعب اور جلال دل پر چھاتا ہے۔ واللہ الہادی۔

(مسئلہ ساتواں) کیا قراۃ تعوذ نماز کی خاطر ہے۔ یا بجہت بلیات؟ امام ابو حنیفہ اور محمد رحمۃ اللہ علیہما تعوذ بجہت بلیات قراۃ فرماتے ہیں۔ اور امام ابی یوسف لبغرض نماز۔ اب اس اصول سے دو فروع پیدا ہوتے ہیں (فرع اول) کیا مقتدی بھی امام کے پیچھے تعوذ پڑھے یا نہ۔ امام صاحب اور محمد صاحب تو منع فرماتے ہیں۔ کیونکہ آیت فاذا قرات القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم میں تعوذ کو تلاوت قرآنی پر موقوف رکھا گیا اور مقتدی کے لئے خلف الامام تلاوت نہیں ہے

اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مقتدی کو بھی پڑھنا چاہیئے۔ اس لئے اگر تعوذ سے صرف قراۃ ہی مقصود ہوتی تو ہر قراۃ پر تعوذ کا پڑھنا ضروری ہوتا۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ بلکہ تکرار صلوۃ پر اس کی تکرار ہوتی ہے (شاخ دوسری) کیا عید کی نماز میں تکبیرات کے پہلے تعوذ ہونا چاہیئے یا بعد۔ امام ابو حنیفہ و محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک تکبیرات کے بعد تلاوت سے پہلے پڑھنا چاہیئے۔ اور امام ابی یوسف اس کے عکس کے قائل ہیں۔ سورۃ فاتحہ کے متعلق چند ایک مسائل ابھی باقی ہیں جو کہ اب ہم بیان کرتے ہیں۔

(مسئلہ آٹھواں) قرآن شریف کو ترتیل سے پڑھنا بحکم ورتل القرآن ترتیلا مسنون طریق ہے ترتیل الفاظ حروف اور کلمات کو ٹھہر ٹھہر کر صاف طور پر ادا کرنے کو کہتے ہیں۔ اس میں یہ فائدہ مقصود ہے کہ اگر انسان صاف طور پر پڑھیگا تو اس سے خود بھی معنی سمجھتا جائے گا۔ اور سامعین بھی سمجھتے جائیں گے برخلاف اس کے اگر قاری جلدی جلدی پڑھتا جائے گا تو نہ اسے ہی فائدہ ہوگا اور نہ سامعین کو۔ ابن عمر کے اسناد سے ابوداؤد نے روایت کی ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قیامت کے دن قاری کو حکم ہوگا کہ جس طریق سے دنیا میں قرآن شریف کی تلاوت کیا کرتا تھا اب بھی اسی رفت اور ترتیل

سے سنا۔ ابوسلیمان خطابی بیان کرتے ہیں کہ حدیث میں آیا ہے کہ طبقات جنت کی تعداد قرآن شریف کے آیات کے برابر ہے۔ قاری کو ہر ایک طبقۂ جنت پر حکم ہوگا کہ قرآن شریف کی آیات اسی عجز وسوز اور ترتیل سے پڑھ جس طرح دنیا میں پڑھا کرتا تھا۔ پس جس نے کل آیات قرآن کو لہجہ کامل سنا دیا وہ تمام جنت کا مالک ہوگا۔

(مسئلہ نواں) کیا قرآن شریف کی تلاوت بلند آواز سے ہونی چاہیے یا آہستہ؟ مسنون طریق تجہید ہے براء بن عازب سے ابوداؤد نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن مجید کو لحن سے مزین کرو

(مسئلہ دسواں) ہمارے نزدیک پسندیدہ امر یہ ہے کہ ضاد کو بتلفظ ظاء پڑھنا نماز کو باطل نہیں کردیتا کیونکہ امر دشوار ہے اور مشابہت موجود۔ پس ان دونوں میں فرق کرنے کی تکلیف برداشت کرنی کچھ ضروری نہیں۔ کیونکہ (وجہ اول) یہ دونوں مجہورہ حروف ہیں (۲) دوم یہ کہ وہ دونوں ہی حروف رخوہ ہیں (۳) سوم یہ کہ وہ حروف مطبقہ ہیں (۴) چہارم یہ کہ اگرچہ ظاء کا مخرج گوشۂ زبان اور اوپر کے دانتوں کے اطراف سے ہے اور زبان کا ابتدائی حافہ اور وہ حصہ جو ڈاڑھوں سے چسپاں ہے مخرج ضاد ہے مگر چونکہ ضاد میں اس کی رخاوت کے باعث انبساط ہوتا ہے اسلیئے مخرج ظاء مخرج ضاد کے قریب ہی (۵) پانچویں وجہ یہ ہے کہ تلفظ ضاد عرب سے مخصوص ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انا افصح من نطق بالضاد فرمایا۔ پس ثابت ہوا کہ ان دونوں میں قوی مشابہت کے باعث فرق کرنا مشکل امر ہے اس کے بعد میرا خیال یہ ہے کہ اگر ان دونوں میں فرق کرنا ضروری ہوتا تو بلا ریب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ سوال پیش ہوتا یا اصحاب کے زمانوں میں یہ سوال اٹھتا خاصکر اس زمانہ میں جس میں عجمیوں کا اختلاط شروع ہوا۔ مگر ایسا نہیں ہوا پس فرق کرنے کے واسطے خواہ مخواہ زحمت اٹھانی چہ سود۔

(مسئلہ گیارھواں) لام مغلظہ کو لغت فصیحہ قرار دینے میں اختلاف ہے۔ مگر اسے لغت فصیحہ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ یہ متفقہ مسئلہ ہے کہ اسے بحالت کسور مغلظہ نہیں پڑھنا چاہیے کیونکہ کسرہ کے ساتھ لام مغلظہ کا سا تلفظ زبان پر دشوار ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ لغت غیر فصیحہ ہے۔

(مسئلہ بارھواں) یہ امر بالاتفاق طے شدہ ہے کہ نماز میں تلاوت قرآنی وجوہات شاذہ سے نہیں ہونی چاہیے جیسے الحمد للہ میں دال کو مکسور پڑھنا اللہ کے لام کو مضموم پڑھنا شاذ ہے۔ اس لیئے اگر انکا پڑھنا جائز ہوتا تو اسکی شہرت تواتر کی حد تک پہنچنی چاہیے تھی۔ مگر ایسا نہیں ہوا۔ برخلاف اسکے

نماز کے علاوہ وجوہ شاذہ سے تفاوت کرنی جائز رکھی گئی ہو اور مذکورہ بالا دلیل کو اس جگہ دلیل نہین تسلیم کیا
پس ضروری ہو کہ نماز مین اسے اصلی حالت پر ہی پڑھنا چاہیے۔

(مسئلہ تیرھواں) بہتون کا اس امر پر اتفاق ہو کہ مشہور قراتین نقل متواتر سے لی گئی ہین لیکن اس مین چند دشواریان ہین۔ کیونکہ ہم پوچھتے ہین کہ جسقدر قراتین مشہور ہین نقل متواتر سے منقول ہین یا نہین صحت اثبات پر ہم کہتے ہین کہ یہ امر نقل متواتر سے ثابت ہو گیا ہے کہ خداوند تعالے نے قرأت مشہورہ مین اختیار دیا ہے اور سب مرتبہ جوازیت مین یکسان ہین تو اب ان مین سے بعض کو بعض پر ترجیح دینا خلاف حکم ہو گا لہذا ترجیح دہندون کو اپنا قول واپس لینا چاہیے ورنہ نوبت بکفر خواہد رسید۔

برخلاف اسکے ہم دیکھتے ہین ہر ایک قاری نے اپنی قرأت معینہ کو اپنا دستور العمل بنا رکھا ہے دوسرون کو اسپر کاربند بنانے پر اصرار کرتا ہے اسکے ماسوا سے روکتا اور منع کرتا ہے پس امر مذکورہ بالا نتیجہ (کفر) کو مرتب کرنا ضرور ہوا اور اگر یہ کہا جائے کہ قرأت مشہورہ تواتر سے ثابت نہین بلکہ بطریق احاد۔ تو قرآن مجید دائرہ تیقن جزم اور یقین سے خارج ہوگا۔ اور یہ بالاجماع باطل ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص یہ جواب دے کہ بعض تو متواتر سے ثابت ہوئی ہین اور اس سے کسی کو اختلاف نہین باقی رہا اور انہین بعض سے قاریون نے اپنی اپنی قرأت مقرر کر لی۔ اور بعض بطریق احاد حاصل ہوئی ہین۔ مگر بعض کا بطریق احاد ثابت ہونا قرآن شریف کو خارج عن الیقین نہین بناتا۔ واللہ اعلم۔

باب دوسرا

ان مباحث عقلیہ اور نقلیہ کے بیان مین جو اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم سے حاصل ہوئے

اس باب مین پانچ امور پر بحث ہوگی۔ لفظ استعاذہ کی تحقیق۔ مستعیذ۔ مستعاذ منہ۔ مستعاذ بہ۔ اور استعاذہ کس غرض پر مبنی ہے۔

رکن اول استعاذہ کی تحقیق مین جس کے متعلق بہت سے مسائل ہین

(مسئلہ پہلا) اول مسئلہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کی تفسیر مین ہو۔ اعوذ مشتق ہے عوذ سے۔ اور اسکے دو معنی ہین اول التجا (پناہ بردن) و استجارہ (پناہ خواستن) دوم الصاق (بچیزے چسپیدن و چسپانیدن) جیسا کہ اطیب اللحم عوذہ (خوش است مرا گوشت و چیزیکہ با استخوان پیوستہ باشد) پہلے معنی کے مطابق اعوذ باللہ کے یہ معنی ہوے کہ التجئ الی رحمۃ اللہ و عصمتہ (پناہ جویم از رحمت کردگار و نزاہت او) اور دوسری

منے کے مطابق التصق نفسی بفضل اللہ و برحمتہ (سپارم نفس خود فضل ایزد را و رحمت او) ہونگے۔ اور شیطان شطن سے مشتق ہو جسکے معنی دوری اور بعد ہے۔ باین معنی لفظ شیطان کا اطلاق سرکش گمراہ ہوگا خواہ وہ جنس انسان سے ہو خواہ جنات سے۔ کیونکہ وہ بھلائی اور راہ راست سے دور پڑا ہی وکذلک جعلنا لکل نبی عدوا شیاطین الانس والجن مین خداوند تعالے نے انسانون اور جنون دونون مین سے شیاطین قرار دیا ہی اور رکب عمر برذونا فطفق یتبختر بہ فجعل یضربہ فلا یزداد الا تبخترا فنزل عنہ وقال ما حملتمونی الا علی شیطان (سوار شد عمرؓ بر اسپی تیز رو اور رو بتندی و چالاکی آورد عمر اورا زد و کوب کرد او از تندی خود باز نماند بلکہ زیادتی اختیار کرد عمرؓ تنگ آمدہ از پشت او زیرین آمد و گفت شما بر شیطان سوار کردہ اید مارا) مین سرکش گھوڑے کو شیطان کہا ہے۔ اور شاط یشیط بمعنی بطل سے بہی مشتق ہو سکتا ہے کیونکہ سرکش اور گمراہ شخص اپنی بھلائی اور بہبودی کے امورات سے غافل ہوتا اور انہین متروک کر دیتا ہے اس لیے اسکو شیطان کہا گیا۔

اور رجیم کے معنے مردود ہین بعنی فعیل بمعنی مفعول ہے جیسے کف خضیب مین خضیب بمعنی مخضوب ورجل لعین مین لعین بمعنی ملعون ہے اور شیطان کو مرجوم کہنے کی دو وجہ ہین (اول) ملعون من اللہ ہونا جیسا کہ اخرج منہا فانک رجیم مین لعین کو رجیم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور خداوند تعالے نے حضرت ابراہیم کا قصہ بیان فرماتے ہوے فرمایا کہ اُنہون نے کہا لئن لم تنتہ لارجمنک بعض کا خیال ہے کہ اس جگہ رجم سے مراد رجم بالقول ہے ایسا ہی اللہ تعالے نے قوم نوح کا قول بیان کیا ہے کہ انہم قالوا لئن لم تنتہ یا نوح لتکونن من المرجومین۔ اور سورۂ یٰسین مین لئن لم تنتہوا لنرجمنکم فرمایا ہے۔ اور شیطان کو رجیم کہنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ خداوند تعالے نے فرشتون کو حکم کیا تھا کہ شیطان کی طرف ستارہ اور شہاب ثاقب پھینکو تاکہ وہ آسمانون پر نہ آسکے از ان بعد ہر سرکش اور متمرد کو بھی کہنے لگے۔

اور ہو السمیع العلیم کا ذکر دو وجہ پر مبنی ہے (وجہ اول) چونکہ استعاذہ انسانی دل کو وساوس شیطانی سے پاک وصاف بناتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ وسوسہ حروف خفی کو کہتے ہین جنسے دوسرے کو اطلاع نہین ہوتی اور اسی غرض سے انسان یہ کہتا ہے کہ اے ذات بابرکات جو تمام جلی وخفی کو سنتا ہے تو شیطانی وساوس کو جو میرے دل مین پیدا ہوے ہین بخوبی واقف ہے تو مجھے انکے رد کرنے کی پوری طاقت ہے اور اُنہین میرے دل سے دور کر سکتا ہے پس انہین مجھ سے دور کر اور میرے دل کو ان سے پاک وصاف بنا۔ پس اس موقعہ پر دیگر تمام آیتون سے ہو السمیع

العلیم کا بیان کرنا زیادہ موزون اور انسب ہے دوسری وجہ اسکے ذکر کی اتباع بالقرآن ہے جیساکہ خداوند تعالے نے فرمایا اما ینزغنک من الشیطان نزغ فاستعذ باللہ انہ سمیع علیم اور سورۂ حم السجدہ مین انہ ہو السمیع العلیم فرمایا۔

(مسئلہ دوسرا) ماہیت استعاذہ کے متعلق عقلی ثبوت - استعاذہ بعد حصول علم حال اور عمل ہو سکتا ہے علم سے یہ مطلب ہو کہ انسان اپنے آپکو ناکارہ محض اور ہر طرح کے فوائد دنیاوی ہو یا دینی کے حاصل کرنے مین عاجز سمجھے اور بلیات و مضرات دنیاوی اور تکالیف و شدائد دینی کے دفع کرنے سے اپنے آپکو قاصر اور حد امکان سے باہر جانے اور یہ خیال کرے کہ خداوند کریم کو ہر طرح کے فوائد اور منافع دینے کی طاقت اور بھلائی و بہبودی اسی کے دست قدرت مین ہے اور وہی ہر طرح کی تکلیف اور شدت دفع کر سکتا ہے اور ازالۂ مصائب پر قادر مطلق ہے اور اس کے ماسوا کسی کو دفع بلیات کی طاقت نہین اور سب عاجز اور درماندہ ہین جب انسان کو ان باتون کا پورا پورا علم ہو جائیگا تو اس کے دل مین ایک حالت پیدا ہو جائیگی جیسے انکسار اور فروتنی کہتے ہین اور اس حالت کو تضرع اور خضوع الی اللہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اس حالت کے پیدا ہونے سے دیگر دو صفتین ایک تو دل مین اور دوسری صفت زبان مین پیدا ہو جاتی ہے۔ صفت قلبی کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ انسان اپنے آپ کو خدا کا مطیع اور فرمانبردار بنا کر اس سے استفاضۂ خیرات و استدفاع بلیات کا متمنی ہوتا ہے۔ اور صفت لسانی سے انسان اپنے دلی آرزو اور خواہشات کو خدا سے بذریعہ زبان طلب کرتا ہے اور اسی طلب کا نام استعاذہ ہے تقریر مسبوقۂ بالا سے یہ بات واضح ہو گئی کہ خدا کو اور اپنے نفس کو پہچاننا استعاذہ کا رکن اعظم ہے تعارف خداوندی کے یہ معنی کہ اُسے عالم بجمیع الاشیا جانے ورنہ ممکن ہے کہ انسان اور اُس کے احوال سے خدا بے خبر ہو تو اس صورت مین اس سے طلب پناہ بیفائدہ اور لغو ٹھہرے گی۔ اور ایسا ہی اسے صفت قادر مطلق سے موصوف سمجھنا بھی ضروری ہے کیونکہ ممکن ہو کہ خدا تعالے مقاصد انسانی کے اشیاء سے عاجز ہو۔ اور نیز اُسے جواد مطلق سمجھنا لابد ہے کیونکہ بخل کی صورت مین طلب استعاذہ رائگان ہو گی اور اس امر کا اعتقاد ہونا چاہیے کہ خدا کے سوا کوئی اسکا مددگار اور اُسکے مقاصد کے سرانجام دہی پر قادر نہین ورنہ ہو سکتا ہے کہ استعاذہ مین پوری رغبت نہ ہو۔ اور یہ خیال توحید مطلق سے پیدا ہوتا ہے میری مراد توحید مطلق سے یہ ہے کہ انسان موجد عالم کو فرد بلا شریک مانے اور اپنے آپ کو افعال پر غیر مختار سمجھے ورنہ اگر

انسان اپنے آپ کو مستقل بالافعال خیال کریگا تو استعاذہ بالغیر سے کیا فائدہ - پس مذکورہ بالا تقریر سے یہ ثابت ہو گیا کہ انسان اپنے آپ کو ذلیل و بے دست و پا سمجھے اور خدا کی عظمت اور اُس کی بزرگی کو دل مین اٹھائے بغیر استعاذہ کے قابل نہین ہوتا بعضون کا یہ خیال کہ اسقدر طویل مقدمات اور شرائط کی چندان ضرورت نہین بلکہ خدا کو بالاجمال مستعاذ منہ سمجھنا ہی تعوذ کو کافی ہے غلط اور ضعیف ہی کیونکہ حضرت ابراہیم نے اپنے باپ کی خدمت مین لم تعبد ما لا یسمع ولا یبصر ولا یغنی عنک شیئاً کا عیب پیش کیا اور اگر خدا کو قادر مطلق اور عالم بجمیع المعلومات نہ سمجھا جائے تو انکا سوال ایسی چیز سے ہوگا جسے دیکھنے اور سُننے کی قوت مفقود ہی اور حضرت ابراہیم خود اسی عیب مین مبتلا ہو گے جو انہون نے اپنے باپ پر لگایا - باقی رہا انسان کا عالم بالنفس ہونا تو یہ خیال ہونا چاہئے کہ انسان حصول لذائذ نفسانی و خواہش قلبی سے عاجز اور قاصر ہی اور جن مصالح غذائی کی کمیت اور کیفیت جانتا ہی اُن کے متعلق یہ خیال ضروری ہی کہ انسان معدوم ہو جانے کی صورت پر موجود نہین کر سکتا اور ابدتک موجود رکھنے کی بھی طاقت نہین اسقدر تقریر کے بعد مین یہ کہتا ہون کہ جب انسان کا تیقن مذکورۂ بالا علوم کی نسبت عین الیقین کے مرتبہ تک پہونچ گیا تو اسوقت اسکے دل پر فروتنی اور انکساری کی حالت طاری ہو جائیگی اور دل مین اُمنگ اور زبان پر الفاظ جاری ہونگے جو اسکی مافی الضمیر پر دال ہونگے یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم -

باقی رہی یہ بات کہ انسان کا عاجز عن حصول مصالح الدنیا والآخرۃ ہونے کی کیا وجہ ہے اور کیسے عجز ثابت ہوا تو اسکی یہ تحقیق ہی کہ انسان سے دو ہی چیزین صادر ہوتی ہین - عمل اور علم غور سے ان دونون مین انسان کی بیچارگی اور بے بسی ہی معلوم ہوتی ہی -

اب رہی یہ بات کہ حصول علم و احتراز عن ضدہ کیون استعاذہ کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے - تو اسکی چند دلائل ہین -

(حجت اول) ہمنے بہت سے حاذق اور نکتہ رس داناؤن کو دیکھا ہی کہ انہون نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ صرف ایک ہی شبہہ کی تحقیق مین صرف کر دیا لیکن تاہم وہ ساحل مقصود پر نہ پہونچ سکے اور عقدہ کشائی سے عاری رہے - بلکہ بجائے شبہ حل کرنے کے اُنہون نے اسی شبہ کی تائید کو شان اور عرق ریزی سے کام شروع کیا اور اسے عین الیقین متصور کرتے ہوئے برہان جلی سے تعبیر کیا اور آخر الامر انکی عمر کا گران قیمت اور بیش بہا وقت گذرنے پر ایک ایسا گروہ پیدا ہو گیا جس نے اسکو انکی غلط فہمی پر متنبہ کیا اور وجوہات سمجھائے اور لوگون کو اُن کا

خیال غلط اور خلاف واقع ثابت ہوا اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ تمام لوگ بھی اسی طرح ورطۂ گمراہی مین پہونچ جائیں گے۔ یہی باعث ہو کہ امورات دینی اور مذہبی کے بارے مین علما مین بہت اختلاف ہی تو معلوم ہوا کہ بدون اعانت خداوندی اور اسکی مدد کے بغیر انسان نکما محض و لاشئ ہے اور کوئی ایسا وجود مین نہین آیا جو صرف اپنی عقل و فکر اور قیاسات کی کشتی سے گمراہی کے دریا کو عبور کر سکے یا چراغ عقل سے تہ بتہ اندھیرون کو منور بنائے۔

(حجت دوم) اسمین تو ذرا بھی کلام نہین کہ ہر ایک شخص کو حصول حق اور طلب اعتقاد صحیح کی دھن لگی ہوئی ہو اور کوئی فرد جہالت اور کفر کو پسند نہین کرتا۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ باوجود سعی بلیغہ اور ہمتین جد وجہد جہالت کا دائرہ وسیع اور ناکامیاب فرقہ کی تعداد بیشمار ہونے کی کیا وجہ ہے اور کیا باعث ہو کہ باطل اور گمراہ لوگون کی تعداد اسقدر بڑھی ہوئی ہے کہ اُنکے مقابلہ مین محققین خال خال نظر آتے ہین۔ پس ہم اس سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہین کہ کوئی شخص بدون اعانت اور نصرت اُس ذات کے جسکے قبضہ مین زمین و آسمان کی بادشاہت ہے اپنی کوششون مین فائز المرام نہین ہو سکتا اور نہ گمراہی کے تاریک و تاریک گڑھون سے خلاصی و رہائی پا سکتا ہے۔

(حجت سوم) اگر انسان کسی قضیہ کی صحت کا متلاشی ہو تو یہ ظاہر ہو کہ بدون حد اوسط صغری و کبرے سے ٹھیک نتیجہ کا ملنا ناممکن ہے۔ اب ہم سوال کرتے ہین کہ کیا انسان کو حد اوسط کا ذہنی علم پہلے سے تھا یا نہین۔ علم ہونے کی صورت پر قضیہ کے نتیجہ کا معلوم ہونا لازم آتا ہے اور عقل کو صداقت قضیہ کا یقین ہوگا اور یہ خلف ہے کیونکہ ہم نے قضیہ کو غیر مکمل و قابل تحقیق فرض کیا تھا اور علم نہونے کی صورت پر کیا وہ ممکن الطلب ہی یا نہین۔ ممکن الطلب تو ہو نہین سکتا کیونکہ جس چیز کی ہمین مطلق واقفیت نہین اُسے جانتے نہین تو ہم کیسے اُسکی خواہش کر سکتے ہین اور کس طرح ہمین اسکی پوری پوری پہچان ہوگی معرفت کامل تو اسی چیز کی ہو سکتی ہے جس سے ہم پہلے بھی واقف ہون اور اگر یہ کہا جائے کہ سابقہ معرفت ہے اسلئے پوری شناخت ہو سکتی ہے تو تحصیل حاصل ہوگی اور حاصل چیز کی خواہش لغو ہوگی۔ اور غیر ممکن الطلب ہونے کی صورت بر صداقت قضیہ مین تجسس ہونا ہرگز مفید ثابت نہوگا اور کسی طرح ٹھیک نتیجہ نہین حاصل ہوگا بلکہ ابد الآباد اسکی حیرانی و پریشانی کے گرداؤ مین غرق رہیگا۔ پس ثابت ہوا کہ انسان چارون طرف سے عاجز محض ہے اور بدون توفیق ایزد متعال انجن بے بھاپ ہے۔

(حجت چہارم) اللہ تعالے نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قل رب اعوذ بک من

ہمزات الشیاطین کی تعلیم کی ہو مگر کسی قید سے مقید اور کسی خاص حالت پر مبنی نہین کیا گیا ہے جس سے حصول عقائد اور علوم انسانی مین کمزوری اور ضعیفی ثابت ہوتی ہے۔ باقی رہا انسان کا اعلانِ ظاہرہ سے بیکس وبے بس ہونے کے باعث دنیاوی فائدے اور دینی منافع کے حاصل کرنے مین بھی محض لاشے ہونا تو اسپر چند ایک دلائل ہین (وجہ اول) اہل بصیرت کو معلوم ہو چکا ہے کہ بدن دوزخ کے مانند ہو جسکے دروازہ پر انیس فرشتے یعنی حواس خمسہ ظاہری وباطنی اور غضب۔ شہوت اور سات قواے سبعیہ مقرر کیے گئے ہین اور یہ سب بلحاظ جنس ایک دوسرے سے علٰحدہ نہین بلکہ مشترک ہین لیکن انہین سے ہر ایک ایسی تعداد کو محیط ہے جسکا شمار اور تشخص ختم ہی نہین ہوتا بلکہ غیر محدود اور غیر امتیاز سلسلہ چلا جاتا ہے مثلاً قوت باصرہ۔ کیونکہ جو اشیاء مقوی بصر ہین انکا ادراک انسانی علم سے بیرون ہے جنکے استعمال سے دل پر جداگانہ اثر پہونچتا ہے اور اس اثر کے باعث دل کی پرواز عالم روحانیات سے لیکر تا اسفل الجسمانیات ہو جاتی ہے۔ اس تمہید سے ظاہر ہو گیا کہ باوجود اسقدر رکاوٹون اور تعلقات کے دل کو بدون فضل ایزد متعال شامل حال ہونے کے کسی طرح ظلمات سے مخلصی اور رہائی نہین ہو سکتی۔ اور جب یہ معلوم ہو گیا ہے کہ نقصانات کا دائرہ اسقدر وسیع کھینچا ہوا ہے جسکی حدبندی نہین ہو سکتی۔ اور کہ خدا کی رحمت اور فضل بھی بے حد وشمار۔ اور اسکی قدرتون اور حکمتون کا سلسلہ وسیع ہے تو ہمارے لیے استعاذہ فرض ہوا اور ہمین ہر وقت اسکو دستور العمل بنانا چاہیے اور اپنے ہر ایک قول وفعل اور عمل وجو با پڑھنا چاہیے بلکہ لیل ونہار کی کوئی گھڑی اور کوئی ساعت اسکے بغیر نہ گذاری جائے۔

(وجہ پنجم) حیات مستعار اور دنیا ناپایدار کی لذات دو طرح پر ہوتی ہین لذات حسیہ اور لذات عقلیہ جیسے لذت حکومت یہ ظاہر امر ہے کہ انسان کا ان دونون لذات سے بیخبر رہنا انکے حصول پر مزاولت نہ کرنا اسکی بے رغبتی اور کم خواہشی پر دلالت کرتا ہے مگر اسکے خلاف اگر وہ لذات کے حصول مین ہمہ تن ساعی ہوتے اور اسی خیال مین مستغرق رہنے مو اظبت خبید کرنے سے لذیذ چیزون کی رغبت بڑہتی جائے گی اور قوت حرص زیادہ قوی ہو جائے گی۔ قصہ کوتاہ یہ کہ انسان کو جون جون اپنے مطالب مین کامیابی ہوتی چلی جاتی ہے دون دون اسکی حرص جوانی پکڑتی ہے۔ حتی کہ ہر وقت زیادتی اور بڑھوتی پر نظر جم جاتی ہے اور جسطرح کمالات غیر محدود ہین اسی طرح حرص کے درجات بھی بے شمار ہین اور جسطرح کمالات غیر متناہیہ کا ہاتھ مین آنا غیر ممکن ہے اسی طرح حصول تمنا کا شوق اور حرص کے غم سے دل کو چین نا ممکن

ہے اسی طرح تمنا کا شوق اور حرص کے غم سے دل کو چین ناممکن ہے پس معلوم ہو گیا کہ اس قدر سخت مرض ہے جسکا علاج بجز حکیم آسمانی کے کوئی نہین جانتا اور ازالہ مرض مذکور کا مجرب اور تیر بہدف نسخہ بجز معالج حقیقی کے کسی کو معلوم نہین پس ہمین واجب ہے کہ ہم اپنے مہربان سخی اور بعد گار کی درگاہ مین حاضر ہو کر اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کا ورد جاری رکھین

(حجت ششم) چند آیات قرآنی مثلاً ایاک نعبد وایاک نستعین ؀ اور واستعینوا بالصبر والصلوٰۃ اور موسیٰ کا اپنی قوم کو فرمانا استعینوا باللہ واصبروا ان الارض یورثہا من یشاء من عبادہ والعاقبۃ للمتقین مسطورۂ بالا تقریر کی مؤید ہین۔ نیز بعض کتب امامیہ سے بھی ہماری تصدیق ہوتی ہے۔ مثلاً ایک کتاب مین لکھا ہوا ہے۔ کہ خداوند کریم فرماتا ہے مین اپنی عزت و توقیر اور جلال کی قسم کھا کر کہتا ہون کہ مین بالضرور امید وار باب غیر کی امید کو ناامیدی سے بدل دونگا اور اسے لوگون کی نظرون مین حقیر و ذلیل کر دونگا اور مین اُسے اپنے قرب سے محروم اور وصل سے بعید اور اُسے حیران متفکر رکھونگا۔ کیا ہی وہ شخص بے وقوف ہے کہ تکالیف و مصائب مین میرے ماسوا کو بلاتا ہے حالانکہ مین ہمیشہ زندہ ہون۔ اور کیا ہی جاہل ہے وہ جو دوسرے کا امیدوار اور اُسکے دروازہ کا سائل ہے حالانکہ تمام دروازون کی کنجیان میرے ہاتھ مین اور میرا دروازہ اس شخص کے لئے کھلا ہے جو مجھے پکارے۔

(مسئلہ تیسرا) مذہب جبریہ و قدریہ پر استعاذہ کا پڑھنا کس طرح صحیح ہوگا۔ معتزلہ کہتے ہین کہ مسئلہ جبر کو اعوذ باللہ باطل بنا دیتا ہے کیونکہ (وجہ اول) قراۃ استعاذہ سے بندہ معترف ہوتا ہے کہ مین نے تعوذ کیا اور اگر خداوند تعالے کو خالق اعمال مانا جائے تو بندہ کو اعوذ باللہ پڑھنا ممنوع ہوگا اسلئے کہ تحصیل حاصل از قبیل محالات ہے۔ اور جب خداوند تعالے کسی امر کو انسان کے لئے مقرر کر چکا ہے یا اس سے چھین چکا ہے تو مقرر کردہ خدا رک نہین سکتا اور چھینا ہوا مل نہین سکتا۔ پس معلوم ہوا کہ خود انسان اپنے افعال کا فاعل اور اُسکا موجد ہے (دوم) خداوند تعالے سے طلب پناہ اُسی صورت مین مستحسن ہو سکتی ہے اگر خداوند تعالے امور لئے مستعاذ منہ کا خالق نہو ورنہ خداوند تعالے سے اُسی کے کردہ امور سے طلب پناہ لازم آئے گی (سوم) استعاذہ معاصی سے بندہ کی ناراضگی پائی جاتی ہے اور اگر قضاء و حکمت خداوند تعالی خالق معاصی ہو تو بندہ کا یہ فرض تھا کہ اُسکے مجوزہ پر راضی ہوتا جیسا کہ بالاجماع ثابت ہو چکا کہ ان الرضاء بقضاء اللہ واجب وجبا م اللہ تعالے سے طلب پناہ اسی صورت پر مستحسن اور درست معلوم ہوتا ہے اگر تمام وساوس کو

فعل شیطان کا نتیجہ تسلیم کیا جائے اور اگر مشیت ایزدی کا نتیجہ ہو اور شیطان کا اس میں کسی قسم
کا دخل نہ مانا جائے تو مناسب تو یہ تھا کہ خداوند تعالےٰ کی شر سے پناہ لیجائے کیونکہ جسکی طرف سے
وقوع شر ہو اُسی سے طلب پناہ بھی ہونی چاہیے (پنجم) بخیال اہل جبر شیطان کو خدا سے کہنے کا یہ
حق ہوگا کہ یا الہ العالمین جبکہ میں نے کسی کو فعل شنیع کی ترغیب نہیں دی اور میں بالکل بے قصور
ہوں اور جو کچھ مجھ سے صدور وساوس ہوا ہی تو اُن سے بے خبر نہیں اور تجھے معلوم ہی کہ مجھ میں
تیری مخالفت کی طاقت مفقود اور تیرے حکموں سے سرتابی کی مجال نہیں اور تیرا وعدہ ہے کہ
لا یکلف اللہ نفسًا الا وسعہا اور نیز یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر۔ اور دوسری جگہ ما جعل علیکم من حرج
فرمایا ہے تو باوجود اسقدر قوی عذروں اور معقول وجوہات کے تیری حکمت اور رحمت کس طرح
مجھے محروم وملعون بنانے کو جائز رکھتی ہے (ششم) جرم سرزد ہونے کی پاداش میں ملعون
ومرجوم بنایا ہے تو اس سے ابطال جبر لازم آتا ہی اور اگر یہ نہیں تو مجھ پر سخت ظلم ہوا جو تیری شان سے
کوسوں دور ہے اور تو نے خود فرمایا ہی کہ وما اللہ یرید ظلمًا للعباد اور اگر کوئی یہ کہے کہ مسطورہ اعتراضات
کا محل معتقدین بالجبر ہو سکتے ہیں یا متمسکین بالقدر اور چونکہ ہم نہ تو جبر کو مانتے ہیں اور نہ قدر کو بلکہ اس
حالت متوسط کے قائل اور ہمارا مسلک ان دونوں کے بین بین ہے یعنی کسب اس لیے ان
اعتراضات کی بوچھاڑ ہمپر کچھ اثر نہیں کر سکتی۔ مگر یہ خیال خام ہے کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ انسان کی طاقت
کا اثر افعال میں بالاستقلال ہوتا ہی یا نہ۔ صورت اول تو بعینہ معتزلہ کے مطابق ہے۔ دوسری صورت
قائلین بالجبر کے موافق ہے۔ اور سوالات اسی گروہ پر تھے۔ فرقہ اہل سنت والجماعۃ نے یہ جواب
دیا ہے کہ جس قدر ہمپر اعتراضات کیے گئے ہیں وہ بنا بر دو وجہ سے آپ پر وارد ہوتے ہیں
(وجہ اول) صدور افعال میں انسان یا تو فعل کے دونوں پہلو پر قادر ہوگا یا صرف ایک پر ہی
صورت ثانی سے تو جبر لازم آتا ہی۔ باقی رہی صورت اول۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ کیا ان دونوں میں
سے کسی ایک کو اختیار کرنا کسی مرجح پر موقوف ہی یا نہیں۔ اگر مرجح پر موقوف ہے تو کیا مرجح خود
انسان ہی ہی یا خداوند تعالےٰ۔ اگر انسان ہے تو پھر وہی پہلی تقسیم رہی۔ اور اگر خداوند تعالےٰ ہے
تو مذکورہ بالا اعتراضات تمپر وارد ہونگے۔ اسلیئے کہ صدور فعل جب مرجح پر موقوف ہوا تو جو کچھ
وہ کرینگا یقینًا ہو جائیگا اور نہ کرنے کی صورت پر ناممکن الوقوع ہوگا۔ باقی رہی شق ثانی یعنی مرجح
پر منحصر نہ ہونا تو یہ بھی دو وجہ سے باطل ہے۔ (وجہ اول) اس صورت پر دونوں پہلوؤں سے کسی
ایک پہلو کو اختیار کرنا اتفاقیہ ہوگا۔ ایک پہلو کا صادر ہونا امر اتفاقی ہوگا اور بندہ کو اس میں ذرا بھی

دخل نہین ہوگا پس جبر لازم آیا۔ تقریر بالا سے واضح ہوگیا کہ جن اعتراضات کا محل ہمین قرار دیا گیا تھا وہ آپ پر ہی وارد ہوتے ہین (وجہ دوم) آپ اس امر کو تسلیم کرتے ہین کہ خداوند تعالے کو ہر طرح کا علم ہے اور سب چیزین اُسکے علم مین ہین لیکن کسی فعل کا اس کے علم کے خلاف صادر ہونا خدا کی جہالت ثابت کرتا ہے اور یہ محال ہے اور جو امر محال کی طرف منجر ہو وہ خود ہی محال ہوتا ہے۔ پس قضا و قدر کے مسئلہ مین جو کچھ ہمپر وارد کیا گیا ہے وہ بلحاظ علم تمپر لازم آتا ہے اور یہ الزام ایسا ہے جسکا آپ کے پاس کچھ جواب نہین۔

اس کے بعد اہل سنت والجماعۃ نے چند وجوہات سے ثابت کیا ہے کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم سے مسئلہ قدر باطل ہوتا ہے (وجہ اول) استعاذہ سے مقصد اصل یہ ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ شیطان کو خواہ بطریق نہی اور تنبیہ کے وساوس کے عمل سے روک دے۔ خواہ بطریق جبر و قہر۔ بطریق اول تو خداوند تعالے کرے گا اب اسکا خداوند تعالے سے طلب کرنا از قبیل محالات ہے کیونکہ تحصیل حاصل محال ہے اور دوسرا طریق اور وہ ناجائز ہے کیونکہ الجاء (پناہ بردن) اس امر کے منافی ہے کہ شیاطین ایسے فعل پر مامور ہون جو انکی طاقت سے باہر ہے اور یہ ثابت ہوچکا ہے کہ شیطان مکلفین مین۔ معتزلہ اسکا یہ جواب دیتے ہین کہ استعاذہ سے ایسے فعل کی توفیق مطلوب ہوتی ہے جو مکلف کو اچھے اچھے کامون کی طرف منجر اور افعال شنیعہ سے روکنے والا ہو اسپر خیال نہ گذرے کہ توفیق چونکہ تمامہ خداوند تعالے کی طرف سے ہے اسلئے طلب بے فائدہ ہوئی۔ یہ اسلیے کہ توفیق سے ہماری مراد یہ نہین کہ مستحسن افعال کا صادر ہونا صرف توفیق پر ہی مبنی ہے بلکہ توفیق مع ہذا الدعا افعال مستحسنہ کا باعث ہوتی ہے ورنہ کام کرنے سے پہلے اگر مذکورہ دعا نہ کی گئی تو فعل مستحسن نہوگا۔ اہل سنت والجماعۃ کا یہ جواب ہے کہ فعل جس سے طلب توفیق کی گئی ہے کیا اس توفیق سے فعل کی جانب ترک پر جانب عدم الترک کی ترجیح مین کسی طرح کا اثر ہوگا یا نہین اگر اثر ہے تو ترجیح حاصل ہونے پر وقوع فعل واجب ہوگا باین دلیل کہ اگر جانب وجود کے رجحان حاصل ہونے پر رجحان جانب عدم بھی ہوجائے تو اجتماع نقیضین لازم آتا ہے اور یہ صریح محال ہے۔ پس معلوم ہوگیا کہ جانب وجود کے رجحان حاصل ہونے سے وجوب حاصل ہوتا ہے اور قول بالاعتزال باطل ٹھہرتا ہے۔ اور اگر فعل توفیق سے رجحان جانب وجود حاصل نہین ہوتا تو گویا وہ فعل بالکل بے اثر ہے۔ اور جس فعل سے کچھ اثر مرتب نہ ہو تو وہ فعل ہی لغو اور فضول ہوا۔ اور یہ خداوند تعالے کے بارے مین قول بالمحال ہے۔ وجہ دوم۔ کیا

خداوند تعالےٰ کا ارادہ اصلاح حال انسانی ہے یا نہین۔ اگر صورت اول کو برحق تسلیم کیا جائے تو کیا
شیطان باوجودیکہ اللہ تعالےٰ حال انسانی کا مصلح ہے اسکے افعال مین خرابی پیدا کرسکتا ہے یا نہین
خرابی پیدا کرسکنے کی صورت پر خداوند تعالےٰ نے ایسی شے کو جو اُسکے ارادون مین مخل ہو پیدا
ہی کیون کیا اور اگر پیدا کیا تھا تو پھر اسکا بندون پر تسلط کیون کیا۔ اور اگر شیطان سے فساد ڈالنے
کی توقع نہین تو پھر استعاذہ کی کیا ضرورت اور کیا حاجت۔ باقی رہی یہ صورت کہ خداوند تعالےٰ
انسان کے احوال کی اصلاح کا ارادہ نہین رکھتا۔ تو پھر شرور شیطانی سے کس طرح اعوذ باللہ
مامون مصئون بنا سکتا ہے (وجہ تیسری) شیطان اگر فعل شر پر مجبور ہے تو معلوم ہوا کہ خداوند
تعالےٰ کی مشیت اور منشا کے مطابق اسکا فعل ہوتا ہے۔ پس یہ کہنا صحیح ہوا کہ خداوند تعالےٰ
کا ارادہ اصلاح اور خیر نہین ہے۔ اور اگر اسے مجبور نہ مانا جائے بلکہ یہ کہا جائے کہ شیطان کو شر
اور خیر دونون کی قدرت ہے تو ان دونون مین ایک کو اختیار کرنے کی صورت مرجح بغیر نہین ہوسکتی
اور بہرحال مرجح اللہ کی طرف سے ہی ہوگا اور جب یہ بات ہے تو استعاذہ سے کیا فائدہ ہوسکتا ہے۔
(چوتھی وجہ) ہم یہ فرض کرتے ہین کہ انسان بباعث وساوس شیطانی معاصی کا مرتکب ہوتا ہے
مگر شیطان کا ارتکاب معاصی ہونا کس باعث سے ہے اگر یہ کہا جائے کہ شیطان دوسرے شیطان
کی تحریک سے گناہ کا ارتکاب کرتا ہے تو تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ
دوسرے شیطان کی انگیخت کے باعث نہین تو کیا وجہ ہے کہ انسان کو ایسا نہ کہا جائے اور اس
صورت پر استعاذہ من الشیطان اخرے حائل ہوگا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ خداوند کریم کا منشاء ہے اُسنے
انسان کے واسطے تو تعین شیطان پسند کیا مگر شیطان کے لیئے نہین تو اس سے لازم آئے گا
کہ تمام گناہون اور ضررون کا بوجھ اُٹھانے کے لئے مختص ہے جس سے خداوند تعالےٰ ظالم اور
انسان مظلوم ٹھہرتا ہے اور یہ خداوند تعالےٰ کی صفت کریمی رحیمی اور ناصریت کے بالکل منافی ہے
(پانچوین وجہ) اگر انسان کو فعل مستعاذ منہ کے وقوع کا علم ہے تو وہ فعل بہرحال ہوگا اور اگر نہین تو
وہ فعل بالضرور ممتنع الوقوع ہوگا تو ان دونون صورتون پر استعاذہ بے فائدہ ہوا۔
جاننا چاہیے کہ سبر قہ بالا مناظرہ اور گفتگو سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تا وقتیکہ انسان یہ نہ سمجھ لے
کہ تمام موجودات کا خالق خداوند تعالےٰ ہے اور اسی سے انکا قیام بھی ہے اعوذ باللہ محض بے حقیقت ہے
اور کچھ بھی فائدہ نہین پہونچا سکتا۔ حاصل کلام وہی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اعوذ برضاک
من سخطک واعوذ بعفوک من غضبک واعوذ بک منک لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علےٰ نفسک

رکن دوسرا استعاذہ

معلوم ہونا چاہیے کہ قرآن وحدیث مین دو طرح آیا ہے ایک تو اعوذ باللہ دوم اعوذ بکلمات اللہ اول کی تحقیق تو بسم اللہ کی تفسیر کرتے ہوے لفظ اللہ کی تحقیق مین ذکر کیا جائیگا اور دوسرے طریق یعنی اعوذ بکلمات اللہ کی مراد اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون ہے - اور رکن کے معنی ہین کہ اپنی قدرت اور مشیت کو ممکنات اور موجودات مین ایسے طریق سے جاری کرنا جو کسی مانع او رنکائے رک نہ سکے - اور بلا ریب یہ درست ہے کہ طلب اعوذ خداوند تعالے سے اسی وقت مستحسن ہو سکتا ہے اگر وہ صفت مذکورہ سے موصوف ہو - نیز اشیاے جسمیہ کی پیدائش بذریعہ حرکت ہوتی ہے اور وہ قوۃ سے فعل مین بالتدریج آہستہ آہستہ آتی ہین اور روحانیات قوۃ سے فعل مین یک لخت داخل ہو جاتی ہین انکا وجود پذیر ہونا اُس حرف سے جو اُن غیر منقسمہ مین وجود پکڑتا ہے ملتا جلتا ہے اور ایک دوسرے کے مشابہ ہین اسی مناسبت کی وجہ پر اجرار قدرت کاملہ کا نام کلمہ رکھا گیا ہے علاوہ اسکے علم معقولات مین یہ فیصلہ ہو چکا ہے کہ عالم ارواح عالم اجسام اور انہین مدبرات عالم سفلی کہتے ہین جیساکہ قرآن مجید مین فالمدبرات امرا وارد ہوا ہے - نتیجہ یہ ہوا کہ بوسیلہ اعوذ بکلمات اللہ ارواح عالیہ مطہرہ طیبہ مقدسہ سے عالم بشریت کے بد آزار اور شریر ارواح کی شرارتون سے پناہ طلب کیجاتی ہے - پس کلمات سے وہی پاک اور صاف ارواح مراد ہے - ہم اس مقام کے متعلق ایک باریک نکتہ بیان کرتے ہین کہ اعوذ بکلمات اللہ اسی وقت مناسب ہوگا اگر چندان میلان طبع انسانی خدا کے سوا دوسرے کی طرف بھی ہو - لیکن بحر توحید مین اور حقائق کے گہراؤ مین غوطہ زنی سے بندہ پر ایک ایسی حالت طاری ہو جاتی ہے جو انسان کی نظرون مین خدا کے سوا جمیع اشیاء کو حقیر اور محض لاشے بنا دیتی ہے اور اسے خدا کے سوا کوئی دوسری چیز دکھائی نہین دیتی اور اسکے سوا کسی سے استعاذہ نہین کرتا اسی کو قاضی الحاجات سمجھتا اور اپنی تمام حاجات کی اشیاء کے واسطے اسی سے ملتجی اور اُسکے آگے گڑگڑاتا ہے اور حالت بیخودی سے سکا ول اسقدر موثر بنجاتا ہے کہ اسکی زبان سے اعوذ من اللہ باللہ جاری ہو جاتا ہے جیساکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعوذ بااللہ منک فرمایا کرتے تھے۔

جاننا چاہیے کہ انسان اس مقام پر بھی ہو بجز خدا کے سوا دوسرے کی طرف مائل ہوتا ہے کیونکہ اعوذ باللہ کی غرض کسی چیز سے بھاگنا اور کسی کو طلب کرنا ہوتی ہے - لیکن جب اس مقام

سے ترقی کرکے فنائی النفس کے درجہ تک پہونچ جاتا ہی بلکہ اپنے فنائی النفس ہونے سے بھی غافل ہو جاتا ہے تو مقام اعوذ باللہ سے گذر کر نور بسم اللہ مین محو ہو جاتا ہی یہی وجہ ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم جب اعوذ باللہ کے مقام کو عبور کر چکے تو آپ نے کما اثنیت انت علی نفسک فرمایا۔۔

رکن تیسرا استعیذ

معلوم ہونا چاہیے کہ طلب اعوذ باللہ کا حکم کسی خاص شخص سے مختص نہین بلکہ کل مخلوق امر مذکورہ سے مامور اور بسبیل عموم تمام کو شامل ہے کیونکہ قرآن شریف مین انبیاء اور اولیاء سے استعاذہ ثابت ہی جیساکہ حضرت نوح علیہ السلام نے انی اعوذ بک ان اسألک مالیس لی بہ علم کہا اور خدا وند کریم نے یا نوح اہبط بسلام منا و برکات علیک فرماکر انہین سلام و برکات کے معزز اور ممتاز خلعتون سے سرفراز کیا اور زلیخا کے بہکانے کے وقت حضرت یوسف علیہ السلام نے معاذ اللہ انہ ربی احسن مثوای کہا تو معطی حقیقی نے انکو لنصرف عنہ السوء و الفحشاء کی دو برگزیدہ نعمتین عنایت کین۔ اور ایسا ہی بھائیون کے سوال خذ احدنا مکانہ کے جواب مین معاذ اللہ ان ناخذ الامن وجدنا متاعنا عندہ کہا اللہ تبارک و تعالے نے انکے مرتبہ اور منزلت کو دلکش الفاظ و رفع ابویہ علی العرش و خروا لہ سجدا مین بلند فرمایا۔ حضرت موسے علیہ السلام نے جب قوم کو گاے ذبح کرنے کا حکم دیا اور قوم نے اس حکم کو مسخری اور مذاق اتتخذنا ہزوا پر محمول کیا تو انھون نے جواب مین معاذ اللہ ان اکون من الجاہلین فرماکر درگاہ ایزدی سے ازالۂ تہمت اور مقتول کے زندہ ہونیکی التجا کی تو اللہ تعالے نے انہین ان دونون تمنا سے آراستہ کرتے ہوے فرمایا فقلنا اضربوہ ببعضہا کذلک یحیی اللہ الموتے و یریکم آیاتہ۔ اور جب موسے علیہ السلام کی قوم نے انہین قتل کی دھمکی سے خوفزدہ بناکر پند و نصائح سے روکنا چاہا تو انہون نے جواب مین انی عذت بربی و ربکم ان ترجمون اور دوسری جگہ انی عذت بربی و ربکم من کل متکبر لا یومن بیوم الحساب کہا تو رب العالمین نے انکی دلی مراد اور تمنا سے فائز المرام کرکے انکے دشمنون کو تباہی کے گڑھے مین ڈالا اور دوسرون کو انکی جگہ مین آباد کرکے انکے مال و متاع اور اراضیات کا وارث بنایا۔ اور حضرت مریم نے وانی اعیذہا بک و ذریتہا من الشیطان الرجیم کہا تو خداوند تعالے نے انکو فخر قبولیت اور نعمت سے مزین فرمایا جیساکہ فرمایا فتقبلہا ربہا بقبول حسن و انبتہا نباتا حسنا اور جب حضرت مریم نے حضرت جبرئیل کو بشکل انسانی اپنے نزدیک آتے دیکھکر الفاظ انی اعوذ بالرحمن منک ان کنت تقیا منہ فرمایا تو باغبان قدرت نے انکو پھل بغیر باپ کے

بخشا اور اس بچہ کو انی عبد اللہ سے گویا بنا کر انکی عصمت اور عفت کو بدی کے داغ سے پاک و صاف بنایا۔ اور قرآن شریف مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فداہ ابی و امی کو اعوذ باللہ پر مواظبت اور مداومت اختیار کرنے کی بار بار تاکید فرمائی…… جیساکہ قل اعوذ برب الفلق۔ و قل اعوذ برب الناس …… سورۂ اعراف مین اللہ عز و جل فرماتا ہی خذ العفو وامر بالمعروف واعرض عن الجاہلین واما ینزغنک من الشیطان نزغ فاستعذ باللہ انہ سمیع علیم اور سورۂ حم السجدہ مین ادفع بالتی ہی احسن فاذا الذی بینک وبینہ عداوۃ کانہ ولی حمیم سے لیکر واما ینزغنک من الشیطان نزغ فاستعذ باللہ انہ ہو السمیع العلیم فرمایا پس مذکورۂ بالا تمام آیات اور اقوال سے ثابت ہوتا ہے کہ اعوذ باللہ کا تداول ہر ایک شخص کے لیے فرض ہے۔ اور نیز یہ کہ انبیا علیہم السلام ہمیشہ شرور جن و انس سے مامون و مصئون ہونے کے لیے اعوذ باللہ پر ہمیشہ کاربند رہا کرتے تھے۔ علاوہ آیات بینات کے احادیث مین تو بکثرت اور جابجا ہی لکھا ہوا ہی۔ جنمین سے چند بیان کیجاتی ہین (حدیث اول) معاذ بن جبل رضی سے مروی ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ معلی مین دو شخص آئے اور انہون نے الحاح و زاری سے آپ سے طلب توبہ کی تو آپ نے فرمایا کہ مجھے ایسی چیز معلوم ہی اگر وہ دونون اسے پڑھین تو انکے گناہ معاف ہوجاوین پھر فرمایا کہ وہ چیز اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم ہے۔

مین کہتا ہون کہ مذکورۂ بالا قول خلاف عقل نہین بلکہ کئی وجوہات سے اسے عقل تسلیم کرتی ہے (دلیل اول) انسان کو حصول فوائد دنیاوی کے وسائل اور رفع مفاسد کے ذرائع سے بے خبر ہونے کا پورا پورا یقین ہے۔ اور وہ جانتا ہی کہ وسائل معلوم کرنے کا ذریعہ اگر ہو سکتا ہی تو صرف عقل ہے اور وہ بھی بہت ہی کم تعداد اور غضب و خشمگینی کے وقت عقل کے پریشان کرنے سے جمیع افعال و اقوال حد اعتدال اور قانون سے خارج ہوا کرتے ہین۔ غرض اگر انسان مذکورۂ بالا مقدمات اپنے ذہن مین ہر وقت موجود رکھے تو افعال و اقوال پر کبھی بھی جرأت نہین کرسکتا اور تحصیل خیرات اور رفع آفات کے لیئے اور خدا کی طرف رجوع کرنے کے سوا کوئی چارہ نہین بنتا پس استعاذہ ضروری ہوا (دلیل دوم) انسان اس امر سے بالکل بے خبر ہی کہ حق کس جانب ہی آیا خصم سچائی پر ہے یا مین تب وہ یہ سوچکر اگر مین حق بجانب ہون تو خداوند تعالے خصم کو اسکی توفیق دے اور اگر خصم بجانب حق ہے تو مجھے اسپر دست درازی نہین چاہیئے خداوند تعالے پر سب کچھ چھوڑ دیتا ہے اور اعوذ باللہ کو اختیار کرلیتا ہے (دلیل سوم)

جب انسان مین قوت بہیمی اور غضبی جوش پر ہوتی ہو تو انسان اپنے خصم کو غضب آلود نگاہون
اور سرخ آنکھون سے دیکھتا ہو اور اُسکے ذریعہ خصم پر قہر و غضب پر کمر باندھ لیتا ہے۔ لیکن جب
اسے یہ معلوم ہو جاتا ہو کہ خداوند تعالےٰ مجھ سے زیادہ قوی اور اُسکو زیادہ قدرت ہی تو اپنے
اعمال سیئہ و افعال قبیحہ جو اس سے مرات و کرات سرزد ہوے دیکھکر سخت نادم اور پشیمان ہوکر
اپنے خصم سے درگذر اختیار کر کے خصومت اور جنگ و جدال کو ترک کر کے اعوذ باللہ شروع کر دیتا ہے
اور مذکورۂ بالا جملہ معانی قرآن شریف کی آیت ان الذین اتقوا اذا مسہم طیف من الشیطان فاذا ہم مبصرون
سے اخذ کیے گئے ہین۔ آیت کے یہ معنی ہین کہ جب انسان بھلائی اور رشد کی صاف اور سیدھی
سڑک اختیار کر لیتا ہی تو تمام جھگڑون اور بحثون کو چھوڑ کر قضاء خداوندی پر راضی و شاکر ہو رہتا ہی
(دوسری حدیث) معقل بن یسار رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کرتے ہین
کہ رسول اللہ نے فرمایا جو شخص صبح کے وقت تین بار اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم اور سورۂ حشر
کی آخری تین آیتین پڑھا کرے تو خداوند تعالےٰ کی طرف سے ستّرہ فرشتے مقرر ہو جاتے ہین
اور وہ اس کے لیے دعاء رحمت کرتے ہین اور اگر وہ اُس روز مرجائے تو مرتبہ شہادت لیتا
ہے۔ اور جو شخص شام کے وقت اسے پڑھے خداوند تعالےٰ کے نزدیک اسکا مرتبہ بھی ایسا ہی ہوگا
مین کہتا ہون مذکورۂ بالا حدیث کی تقریر بلحاظ عقل یہ ہو کہ اعوذ باللہ سے انسانی عجز اور
اعتراف خطا مفہوم ہوتا ہی اور آیات آخری سورۂ حشر سے خداوند تعالےٰ کی ہیبت و عظمت
اور جلال کا مشاہدہ ہوتا ہی اور مقام عبودیت مین پورا پورا جلال کا ظاہر ہونا صرف مذکورۂ بالا
مقامون سے ہی ظاہر ہو سکتا ہی۔ (تیسری حدیث) نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے انس روایت
کرتے ہین کہ جو شخص دن مین دس مرتبہ اعوذ باللہ پڑھے تو خداوند تعالیٰ اُس سے شیطان کو دور
رکھنے کے لئے فرشتہ مقرر کر دیتا ہے۔ مین کہتا ہون کہ اسکی وجہ یہ ہو کہ جب انسان کو نقصان
علم و طاقت معلوم ہو جاتی ہے تو اپنے نفس کی پیروی چھوڑ دیتا ہو اور اصل یہ ہو کہ نفس بڑا شیطان
ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اس کے پڑھنے سے انسان سے شیطان کنارہ کشی کر لیتا ہو (حدیث چہارم)
خولہ بنت حکیم نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہو کہ جو فرودگاہ مین مقیم ہونے کے وقت اعوذ
باللہ پڑھتا ہو تو وہان سے کوچ کے وقت تمام مضرات سے محفوظ رہتا ہو۔ مین کہتا ہون کہ اس کا
سبب یہ ہو کہ علوم عقلیہ سے ثابت ہو چکا ہو کہ اشخاص ارواحیہ بہ نسبت اشخاص اجسامیہ زیادہ ہین
اور پاک ارواح سے آسمان بھرا ہوا ہے جیساکہ حدیث شریف مین ہو کہ آسمان پاک ارواح سے

اسقدر پُر ہے کہ بال کی جگہ خالی نہیں کہین فرشتے بیٹھے ہوے ہین کہین کھڑے ہین حتی کہ جو بھی ارواح
سے خالی نہین یہ ارواح تمام پاک اور مقدس ہی نہین بلکہ بعض خبیث شریر اور رذیل روحین
بھی ہین تو جب انسان اعوذ بکلمات اللہ التامات کہتا ہے تو گویا وہ پاک ارواح کے ذریعہ سے
بد روحون سے پناہ طلب کیجاتی ہے۔ نیز چونکہ کلمات اللہ سے امرکن مراد ہے جسکے معنی قدرت نافذہ
ہین اس لیے جو شخص استعاذہ بالقدرت کرے بیشک کوئی چیز اسے ضرر نہین دے سکتی۔
(حدیث پنجم) عمرو بن شعیب اپنے باپ سے اور وہ اپنے باپ سے روایت کرتا ہے کہ رسول اکرم
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جو شخص بیداری کے وقت اعوذ بکلمات اللہ التامات من غضبہ وعقابہ و
شر عبادہ ومن شر ہمزات الشیاطین وان یحضرون پڑھے گا وہ ضرر سے محفوظ رہے گا اور عبد اللہ
بن عمرؓ اپنے غلامون کو اس کی تبلیغ کیا کرتے تھے اور اگر کوئی غلام دوسرون کو آگاہ نہ کرتا تو کسی کاغذ
پر لکھکر اسکی گردن مین لٹکا دیتے۔ (حدیث چھٹی) ابن عباس رضی اللہ عنہ رسول اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین کہ حضور علیہ السلام حضرت حسنینؓ کو اعوذ باللہ سکھایا کرتے
تھے اور فرماتے کہ جس طرح مین اعوذ بکلمات اللہ التامات من کل شیطان وہامۃ ومن کل عین لامۃ
سے استعاذہ کرتا ہون اسی طرح تعوذ سے۔ اور فرماتے کہ حضرت ابراہیمؑ بھی اسمٰعیلؑ اور اسحاقؑ
علیہما السلام کو تعوذ سکھاتے تھے۔ (حدیث ساتوین) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم استعاذہ ضروری
امر خیال کیا کرتے تھے حتی کہ جب آپ کی شادی ہوئی تو اس عورت نے آپکے ہمراہ داخل ہوتے
وقت اعوذ باللہ منک پڑھا تو آپ نے کہا مناسب چیز سے تو نے پناہ مانگی اس لیے اپنے اہل سے
ملجا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص کا دل نور الٰہی سے منور ہوتا ہے اسے قائل سے کچھ
غرض نہین ہوتی بلکہ اسکی توجہ قول کی طرف ہوا کرتی ہے اور جب اس عورت نے اعوذ باللہ پڑھا
تو آپ کا دل اسی مین مشغول ہو گیا اور اسکی کچھ پروا بھی نہین کی کہ آیا اس عورت نے عمداً اسے
پڑھا ہے یا ایسا ہی۔ (حدیث آٹھوین) حسنؓ بیان کرتے ہین کہ ایک شخص اپنے غلام کو زد و کوب
کر رہا تھا اور غلام نے اعوذ باللہ پڑھنا شروع کر دیا اتنے مین حضرت اکرم صلے اللہ علیہ وسلم فداہ ابی
وامی آن پہونچے اور غلام نے اعوذ برسول اللہ کہنا شروع کر دیا اور اسکے آقا نے مارنا چھوڑ دیا۔
رسول اللہ نے فرمایا اللہ کے نام پر اسے چھوڑنا زیادہ مناسب اور افضل تھا اُس نے جواب دیا
کہ اے پیغمبر مین آپ کو اس امر کا شاہد بناتا ہون کہ آج سے مین نے اللہ کی راہ مین اسکو آزاد کر دیا
آپ نے جواب دیا کہ قسم اس ذات کی جسکے قبضہ مین میری جان ہے اگر یہ بات نہ کہتا تو آگ کے

شعلے تیرے منہ کو جھلس دیتے۔ (حدیث نوین) سوید کہتا ہے کہ مین نے حضرت ابوبکر الصدیقؓ کو منبر
پر اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کہتے سُنا اور فرماتے تھے کہ مین نے رسول اللہؐ کو شیطان سے
پناہ مانگتے سُنا ہے جب تک میری زندگی ہے مین اُسے ہرگز نہ چھوڑونگا۔ (حدیث دسوین) رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے اعوذ برضاک من سخطک واعوذ بعفوک من غضبک واعوذ بک منک

رکن چوتھا۔ مستعاذ منہ

مستعاذ منہ سے مراد شیطان ہے جس کے معنی یہ ہین کہ شیطان کی شرارتون سے پناہ مانگتا ہون
اور شر شیطان و وسوسہ سے پہونچتا ہے اور علاوہ اس کے اور طریق سے بھی جسکا ذکر اللہ عزوتبارک
نے کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطان من المس مین کیا ہے۔ اس باب مین بہت سے علوم عقلی اور
علوم مکاشفہ کے مسائل ہین۔ (مسئلہ پہلا) وجود شیطان اور جس مین علماء کا اختلاف ہے بعض تو
اسے تسلیم کرتے ہین اور بعضون نے انکے وجود کو نہین مانا ہے۔ پیشتر اسکے کہ ہم بحث وجود کو چھیڑین
انکی ماہیت پر غور کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ شیاطین اور جنات
جسم کثیف نہین رکھتے جو انسانون حیوانون کی آمد و رفت کرتے ہون بلکہ انکا جسم لطیف ہوتا ہے
جو مختلف شکلین اختیار کر سکتے ہین عقل و فہم رکھتے ہین اور بڑے بڑے دشوار اور سخت کام
دے سکتے ہین۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ یہ موجودات حیز کی محتاج نہین اور نہ حیز مین حلول کیے ہوے
ہین بلکہ وہ جسمیت سے بالکل مُبرّا ہوتے ہین لیکن اس موجودات کے بہت مراتب ہین بعض
تو تدبیرات اجسامیہ سے بالکل پاک اور صاف ہوتے ہین جیسے فرشتگان مقرب بارگاہ ایزدی
جنکے حق مین خداوند تعالے ومن عندہ لا یستکبرون عن عبادتہ ولا یستحسرون فرماتا ہے۔ بلحاظ رتبہ
انکے قریب قریب وہ ارواح مقدسہ ہین جنکا تعلق اجسام سے ہے۔ انہین سے حاملین عرش کا رتبہ
اور شرف زیادہ ہے جیسا کہ اللہ عزوجل نے فرمایا ہے ویحمل عرش ربک فوقہم ثمانیہ۔ دوسرے مرتبہ
مین وہ ملائکہ ہین جنکی بابت اللہ تعالے نے وتری الملائکۃ حافین من حول العرش فرمایا ہے تیسرے
درجہ مین ملائکہ کرسی ہین۔ چوتھے درجہ مین آسمانون کے فرشتے ہین جو بلحاظ طبقات آسمانی
ایک دوسرے سے فوقیت رکھتے ہین پانچوین درجہ مین فرشتگان کرۂ اثیری چھٹے مین کرۂ ہوا
کے فرشتے ہین دگمردہ ہوا جسکی طبیعت نسیم کی ہے ساتوین درجہ مین ملائکہ کرۂ زمہریری آٹھوین درجہ مین
وہ فرشتگان ہین جنکا تعلق دریاؤن کے ساتھ ہے اور نوین درجہ مین وہ ارواح ہین جنکا پہاڑون

سے تعلق ہے اور دسوین مرتبہ مین اجسام سفلیہ کے فرشتے ہین جو حیوانات نباتات مین تصرف کرتے پھرتے ہین۔

سطور ہٰذا بالا ہر دو قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض ارواح تو نیک اور بلحاظ خیر و سعادت نورانی شکل رکھتے ہین اور یہ جنات مین سے صالحین ہوتے ہین اور جو شریر بدکردار بدبخت اور نجس روحین ہوتی ہین انہین شیاطین سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اب ہم اپنی توجہ اصل مطلب کی طرف معطوف کرتے ہین۔ جس گروہ نے دیو و شیاطین اور جنات سے انکار کیا ہے وہ مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہین (دلیل اول) اگر شیطانون اور جنون کا وجود ہوتا تو ضروری تھا کہ انکا وجود کثیف ہوتا یا لطیف مگر یہ دونون باطل ہین نفی اول کی یہ وجہ ہے کہ اگر انکا وجود ہوتا تو سالم الحس ضرور انہین دیکھ سکتا اسلیے کہ کثیف کے معنی یہی ہین اور اگر ہم یہ تسلیم کر لین کہ ہین تو کثیف مگر ہم دیکھ نہین سکتے تو یہ بے وقوفون اور اُن لوگون کی حجت سے زیادہ وقعت نہین رکھتا جنکا دماغ عقل سے فارغ ہے۔ کیا بڑے بڑے بلند پہاڑ سورج بجلی اور آگ کو ان کو ذی عقل مان سکتا ہے کہ وہ دکھائی نہین دیتے۔ اور نفی ثانی کی یہ وجہ ہے کہ اگر وہ لطیف ہوتے تو سخت اور تند ہوا سے انہین جدا جدا اور ریزہ ریزہ ہونا چاہیے تھا نیز انہین اعمال شاقہ اور افعال صعبہ کے سر انجام دینے کی قوت نہ ہوتی حالانکہ فریق مخالف دشوار امورات کے سر انجام دینے کی طاقت کو تسلیم کرتا ہے الحاصل جب انکا وجود دونون قسمون مین سے کسی قسم مین داخل نہین تو معلوم ہوا کہ جن وِن کوئی چیز نہین (دلیل دوم) وجود دلیلہ یہ ضروری تھا اگر جنون کو دنیا مین موجود مان لیا جائے اور یہ کہا جائے کہ انکا انسانون سے رابطہ بھی ہے تو یہ ظاہر ہے کہ کثرت ارتباط اور مصاحبت دیرینہ سے دو امور ضرور پیدا ہو جاتے ہین۔ خلوص محبت یا عداوت۔ لیکن ہم دیکھتے ہین کہ انسان نہ تو ان سے کسی طرح کا فائدہ حاصل کر سکتا ہے اور نہ کبھی ہوا جو خلوص محبت کو لازمی ہے اور ایسا ہی کسی قسم کی تکلیف اور ضرر پہونچا اور بے شمار جوتشیون اور شعبدہ لوگون نے اس فعل بے اصل سے دست کش ہو کر یہ ظاہر کیا ہے کہ ہمین کبھی بھی جنون کا مشاہدہ نہین ہوا اور ایسا ہی جنات کا عمل کرنیوالے نے مجھ سے بیان کیا کہ باوجود کثرت محنت اور مواظبت اور کسی قسم کی فروگذاشت نہ ہونے کے مجھے کچھ بھی معلوم نہین ہوا اور اس خیال کی کچھ اصل نہ ملی۔ ان دونون باتون سے معلوم ہوتا ہے کہ جنون کا وجود نہین اور یہ ایسا خیال ہے جسکا قرار واقعی کوئی ثبوت نہین ملتا (دلیل سوم) معرفت اشیاء کے تین طریق ہین۔ حس۔ خبر۔ اور دلیل۔ لیکن ان تینون طریق مین سے کسی طرح

بھی انکی پہچان نہین ہو سکتی حس دو طرح ہوتی ہے یا تو آواز کے ذریعہ یا صورت سے دیکھنے سے
لیکن ہمین نہ تو کبھی انکی شکل دیکھنے مین آئی اور نہ آواز ہی سُنی گئی تو ہم کیسے انکے احساس کو تسلیم
کرین اور جو لوگ کہتے ہین کہ ہم نے انہین دیکھا انکی آوازین سُنی یا تو یہ مجنون اور پاگل ہین انکی طبیعت
حد اعتدال سے نکل جاتی ہے اور دماغ بگڑ جانے کے باعث موجودہ اشیا انکی نظرون مین مختلف شکلون
کی دکھائی دیتی ہین جنھین وہ جنات سے تعبیر کرتے ہین یا جھوٹ بولکر لوٹنے والے لوگ ہوتے ہین
اور دوسرا طریق انبیاء اور رسولون کا فرمان ہے۔ اور یہ باطل ہے کیونکہ اگر ہم اسے تسلیم کرین تو نبوت
انبیاء کوئی چیز نہ ہوگی اس لیے کہ ہم کہہ سکتے ہین کہ معجزات اور خارق عادت باتین تمام جنون اور
شیاطین کی مدد اور استعانت کا نتیجہ ہے۔ اور جو فرع اصل کو باطل ٹھہرائے وہ خود باطل ہوتی ہے
اسکی مثال یہ ہے کہ باطن انسان مین نفوذ جنات کو جائز رکھا گیا ہے تو کیا وجہ ہے کہ بکری کے بچہ کی
آواز کو جن کی آواز نہ کہا جائے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اونٹنی کے بولنے کو کلام جن
شیطان نہ سمجھا جائے اور کیون درخت کا جڑ سے اُکھڑ جانا شیطان کی طرف منسوب ہو اور یہ تو
مسلم ہی ہو سکتا ہے کہ شیطان انکے اندر داخل ہو کر آواز نکال رہا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ وجود جنات
اور شیاطین کے اثبات سے نبوت انبیا غلط ٹھہریگی۔
باقی رہا طریق دلیل۔ اور وجود شیطان اور جن پر ہمین کوئی دلیل عقلی نہین ملتی اور نہ عقل ہی
رہنمائی کرتی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ قول بالوجود باطل ہے۔
ہم شبہات منکرین وجود شیاطین و الجن بیان کرنے کے بعد انکے جواب کی طرف رجوع کرتے
ہین۔ (جواب شبہ اول) آپکی شبہ اول کی تقریر سے جنات اور شیاطین کے وجود جسمانی کا امتناع لازم
آتا ہے اور بالکلیہ نفی وجود نہین پائی جاتی پس کیا وجہ ہے کہ انکا وجود جوہر بلا جسمیت نہ مانا جائے۔
جاننا چاہیے کہ اس بات کے ماننے والون نے مختلف خیالات ظاہر کیے ہین۔ بعض کا تو یہ خیال
ہے کہ نفوس ناطقہ جو مختلف بدنون مین تفریق پیدا کرتے ہین شریر بھی ہوتے ہین اور نہین بھی
ہوتے اچھے اور نیک نفوس ناطقہ کو ملائکۂ ارضی اور برے شریرون کو شیاطین ارضی کہتے ہین
اور جب کبھی اجسام مفارقہ کا ساکوئی جسم پیدا ہوتا ہے اور اجسام مفارقہ کے روح سے متعلق
روح کا اس نو پیدا جسم سے تعلق ہو جاتا ہے تو نفوس مفارقہ اور بدن جدید مین نوعی تعلق موجود
ہونے کے باعث نفوس مفارقہ نفس جدید کو اس کے مناسب اعمال و افعال مین مددگار اور
معاون بنجاتے ہین۔ اب اگر یہ دونون انفاس اچھے پاک اور نورانی ہوتے ہین تو اس سعادت

اور مدد و نصرت کو الہام سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اگر بُرے شریر اور خبیث ہوں تو اس مناصرت اور معاونت کو وسوسہ کہا جاتا ہے۔ اس فریق کے نزدیک وسوسہ اور الہام کی تقریر یہی ہے جو بیان ہوئی دوسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ جنات اور شیاطین کا وجود ملا جسمیت ہوتا ہے اور بلحاظ جنسیت اور خاصیات بالکل ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہیں اور جنس جنات خبیث، شریر بھی ہوتے ہیں اور نورانی بھی۔ اول خبیث و رذیل صفات والوں کو شیطان اور اچھی صفات والوں کو ملائکہ ارضی کہتے ہیں

مذکورہ بالا تفریق ذہن نشین کرانے کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ چونکہ جنسیت واسطہ ملاپ ہوا کرتی ہے اس لیے وہ ارواح مقدسہ مطہرہ نفوس بشریہ میں سے نیک اور منور ارواح سے رابطہ اور اختلاط پیدا کر لیتے ہیں اور اُن سے اچھے اچھے افعال اور نیک اعمال از قبیل خیر و بر و تقوی سرزد ہونے شروع ہوتے ہیں۔ ایسا ہی بد اور ناپاک ارواح خبیث نفوس بشریہ سے مخلوط ہو کر اعمال سیئہ از قبیل شر و اثم و عدوان صادر ہوتے ہیں۔

تیسرا گروہ صرف ارواح فوقانی کو مانتا ہے ارواح سفلی سے انکاری ہے وہ ارواح فلکیہ کو قوی اور مختلف الماہیات مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ جسطرح ارواح بشری کے لیے بدن معین ہوتا ہے اسی طرح آسمان انکا بدن ہے اور اول اول ارواح بشری کا تعلق دل کے ساتھ ہوتا ہے اور بعد ازاں بواسطہ تعلق اسکا اثر دیگر تمام اعضاء میں پھیلتا ہے ایسا ہی ارواح فلکیہ اول ستاروں سے تعلق پکڑ کر تمام آسمان اور دنیا میں اسکے ذریعہ اپنا اثر پھیلاتے ہیں اور جسطرح دل و دماغ میں ارواح لطیفہ پیدا ہو کر اعصاب اور شرائین سے گذر کر اجزاء بدن میں نفوذ کرتے ہیں پھر قوت حیات حسیہ اور محرکہ ہر ایک عضو کے جز جز میں پیدا ہو جاتی ہے۔ ایسا ہی جرم کواکب سے خطوط شعاعیہ نکلکر اطراف عالم میں پھیل جاتے ہیں اور انکی قوت بذریعہ ان خطوط شعاعیہ اجزاء عالم میں تقسیم ہو جاتی ہے اور جسطرح ارواح دل و دماغ سے اجزاء بدن کیطرف اثر کر کے مختلف قوتیں مثلاً قوت غاذیہ۔ نامیہ۔ مولدہ پیدا ہوتے ہیں اور یہ قوتیں نفس مدبرہ بدن کے جوہر کے لئے بجائے اولاد اور نتائج ہوا کرتے ہیں اسی طرح کواکب سے خطوط شعاعیہ اطراف عالم میں پھیل کر اجزاء عالم میں خاص خاص نفوس مثلاً نفس زید و نفس عمرو پیدا کر دیتے ہیں اور ان نفوس کو نفوس فلکیہ کی اولاد کے مانند خیال کیا جاتا ہے۔ اور چونکہ ہر ایک نفس فلکیہ کی ماہیت اور جوہریت جداگانہ ہے اسلیے انکی تاثیرات بھی مختلف ہوتی ہیں جیسا کہ وہ نفوس جو فلک زحل کے نفس

سے پیدا ہونگے وہ بباعث مشارکت جنسی سلسلۂ محبت اور باہمی الفت کے رشتہ سے سلسلہ وابستہ ہونگے۔ برخلاف اسکے نفوس فلک مشتری کی جنس نفوس فلک زحل سے علیحدہ ہوگی اور دونون مین بباعث اختلاف جنس محبت نہوگی۔ اور بالطبع تفریق ہوتی ہی۔

مذکورۂ بالا بیان کے بعد ہم کہتے ہین کہ اہل فلسفہ علت کو معلول سے قوی مانتے ہین تو ہر ایک نفس بشری کی طبیعت مخصوصہ ارواح فلکیہ مین سے کسی روح کی معلول ہوا کرتی ہی اور اس روح کی طبیعت بہ نسبت نفس بشری کے زیادہ قوی ہوگی اور ان دونون مین ابوۃ اور بادشاہ رعیت کی سی نسبت ہوگی۔ یہی باعث ہی کہ ارواح فلکیہ ارواح بشریہ کو جو بمنزلہ اسکی اولاد کے ہین تدابیر کبھی بحالت نوم نمودار ہوکر بطریق خواب اور کبھی حالت بیداری مین بطریق الہام سکھلاتے ہین اور بعض اوقات نفوس بشریہ کو اسکی طبیعت کی ہمجنس قوت کے ساتھ اتفاق ہوجانے سے اسکا رابطہ الکل روح فلکی کے ساتھ زیادہ مستحکم ہوجاتا ہی تو وہ عجیب عجیب کرشمہ اور خارق عادات اعمال کا مشاہدہ کرتا ہے

جو فرقہ وجود شیاطین اور جنات کو تسلیم کرتا ہی اور انھین موجودات غیر جسمیہ مانتا ہی انکا خیال بالتفصیل بیان ہوچکا اب جاننا چاہیے کہ بعض فلاسفرون نے مذہب مذکورہ کو غلط قرار دیا ہی وہ کہتے ہین کہ مجردات مدرک جزئیات اور فاعل افعال جزئیات نہین ہوسکتے مگر خود انکا یہ خیال غلط ہی۔

(دلیل اول) یہ امر بعید از امکان نہین کہ کسی خاص شخص پر حکم لگایا جائے کہ وہ انسان ہے فرس نہین اور قاضی علی الشیئین کے واسطے تنئے معقولہ علیہ کو پیش کرنا ضروری امر ہے۔ پس اس صورت مین تنئے واحد مدرک امر کلی یعنی نفس جس سے مدرک جزئیات ہونا لازم آتا ہی۔ (دلیل دوم) ہم بطریق فرض نفس مجردہ کو حالت ابتدائی مین ادراک جزئیات کا نہونا تسلیم کر لیتے ہین لیکن بواسطہ آلات جسمانیہ نفس مجردہ کا مدرک جزئیات امر متفقہ ہے۔ بنا ءً علی ہذا ہم کہتے ہین کہ کیا وجہ ہے کہ ان جواہر مجردہ کے لیئے جو شیاطین اور جنات سے مرسوم ہین آلات جسمانیہ از قبیل طبقہ ابخریہ اور زمہریر جائز نہ رکھے جائین جنکی وساطت سے ادراک جزئیات اور تصرف ابدان پر قادر ہون۔ فہذا تمام الکلام فی شرح ہذا المذہب۔

باقی رہا وہ گروہ جنکا خیال ہی کہ جنات اجسام ہوائیہ یا ناریہ ہوتے ہین اور اجسام حجم اور مقدار مین متساوی ہوا کرتے ہین اور حجمیت اور مقدار چونکہ عوارضات ہین اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کل اجسام ان عوارضات کو قبول کرنے مین یکسان ہوا کرتے ہین اسلئے اختلاف ماہیت بعض لوازمات مین اشتراک کو مضر نہین ہوتا تو کیا وجہ ہی کہ ہم اجسام کو ذات اور ماہیت مین مختلف

مانگر قبول حجم و مقدار مین برابر ہو تسلیم کرین اثبات تمہید کے بعد ہم کہتے ہین کہ بعض قسم کے اجسام
لطیف اور قابل نفوذ کرنے کے قابل اور اپنی ذات مین زندہ اور اپنی ذات کو پہچاننے کی صلاحیت
رکھنے والے اعمال شاقہ کو سرانجام دینے پر قادر اور متفرق اور پارہ پارہ ہونے کے ناقابل ہوا کرتے
ہین اور جب ایسے اجسام کا وجود ہو سکتا ہی تو ایسے اجسام مختلف شکلون کو اختیار کر سکتے ہین اور
تند و تیز ہواؤن سے متاثر ہو کر ریزہ ریزہ نہین ہوتے کوئی وجہ نہین کہ ہم ان اجسام کے وجود کو
نہ مانین حالانکہ ہم دیکھتے ہین کہ فلاسفر مانتے ہین کہ بجلی سے آگ نکل کر بہت ہی قلیل عرصہ مین پتھرون
اور لوہے مین ایک جانب سے نفوذ کرتی اور دوسری جانب نکل جاتی ہے۔ تو کیا وجہ ہے کہ ہم
اجسام مین ایسا نہ مانین اور نظر کی موجودگی مین خواہ مخواہ انکار شروع کردین۔ اور اس تقریر
کے مطابق جنات مین بواطن انسانی مین نفوذ کرنے کی طاقت ہوتی ہے اور اسمین تصرف
کرتے رہتے ہین اور اسی طرح وقت معین تک اپنے کام مین بغیر کسی فساد اور خلل کے مصروف
رہتے ہین۔ اور چونکہ یہ تمامہ قیاسات ظاہری ہین اور انکے برخلاف کوئی دلیل بھی ثابت نہین ہوتی
اسلیے بہتر ہے کہ انکے انکار سے دستکشی اختیار کیجائے (جواب شبۂ ثانی) ہر ایک سے ماسوی
نفس خود دوسرے کے افعال سے بے خبر محض ہوا کرتی ہے تو ہر ایک سے صداقت اور عداوت
کا حصول ضروری نہین معلوم ہوتا۔ چونکہ ہم اسکے متعلق کوئی یقینی اور قطعی راے قائم نہین کر سکتے
(جواب شبۂ ثالث) ہم وجود جنات اور شیاطین سے ابطال نبوت تسلیم نہین کرتے اور عنقریب
مسئلہ نبوت کے سوال و جواب سے آپ کے سوال کا جواب تفصیلی معلوم ہو جائیگا۔ سردست
ہم اسکو ملتوی کر کے جواب شبہات پر کلام ختم کرتے ہین۔

(مسئلہ دوسرا) قرآن و حدیث سے وجود شیاطین اور جنات ثابت ہوتا ہے۔ قرآن شریف
مین جابجا انکا ذکر ہوا ہے جیسا کہ (آیت اول) واذ صرفنا الیک نفرا من الجن یستمعون القرآن فلما
حضروہ قالوا انصتوا فلما قضی ولوا الی قومہم منذرین قالوا یا قومنا انا سمعنا کتابا انزل من بعد موسی
مصدقا لما بین یدیہ یہدی الی الحق والی صراط مستقیم۔ اس آیت سے نہ صرف انکا وجود ثابت ہوتا
ہے بلکہ قرآن شریف کا سننا اور قوم کو ڈرانا بھی معلوم ہوگیا۔ (آیت دوم) واتبعوا ما تتلوا الشیاطین
علی ملک سلیمان۔ (آیت سوم) قصہ حضرت سلیمان ؑ مین جابجا انکا تذکرہ ہے مثلاً یعملون لہ ما یشاء
من محاریب و تماثیل و جفان کالجواب وقدور راسیات اعملوا۔ دوسری جگہ فرمایا والشیاطین
کل بناء و غواص و آخرین مقرنین فی الاصفاد۔ تیسری جگہ و لسلیمان الریح سے لیکر ومن الجن

من یعمل بین یدیہ باذن ربہ - (آیت چہارم) یا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من
اقطار السموات والارض - (آیت پنجم) انا زینا السماء الدنیا بزینۃ الکواکب وحفظا من کل شیطان
مارد اور اسی مضمون پر احادیث بکثرت ہین (حدیث اول) موطا مین امام مالکؒ سیفی بن افلح سے
روایت کی ہے کہ ابی سائب مولی ہشام ابن زہرہ ابی سعید خدری کے ہان گئے انہین نماز مین مصروف
دیکھکر وہین بیٹھ گئے اور فراغت نماز کی انتظار کرنے لگے اتنے مین تخت کے نیچے سے تحریک سانپ
کی آواز سنائی دی مین اُسکے قتل کے ارادے سے اٹھا تو ابو سعید نے مجھے اشارے سے کہا
کہ بیٹھ جاؤ جب نماز سے فارغ ہوئے تو آپنے مجھے گھر کے ایک حصہ کی طرف اشارہ کرکے فرمایا
کہ کیا تو نے اس مکان کو دیکھا مین نے کہا ہان - آپ نے فرمایا کہ اسمین ایک جوان رہا کرتا تھا
حدیث تو لمبی ہے مختصر یہ کہ اس نے اپنی عورت کو لوگون مین گھرمی دیکھکر غیرت کھائی اور قریب
تھا کہ جوش غیرت مین اپنی عورت کو نشانہ نیزہ بنا دیتا تو عورت نے کہا جلدی مت کر پہلے اپنے
گھر مین جاؤ وہان دیکھو کہ کیا چیز ہے - یہ سنکر وہ گھر مین گیا کیا دیکھتا ہے کہ اس کے بستر پر ایک
سانپ لپٹا ہوا بیٹھا ہوا ہے اِس نے فوراً اس کے سر مین نیزہ مارا جس نے سانپ کو مضطرب
کر دیا اور جوان زمین پر بیہوش گر پڑا - اس کے بعد ہمین معلوم نہین ہوا کہ ان دونون مین سے
کون پہلے مرا - خیر اسکے بعد ہمنے رسولؐ اکرم کی خدمت مین یہ واقعہ بیان کیا تو آپ نے فرمایا
کہ اس شہر مین جنات ہین جو اسلام قبول کر چکے ہین اگر تم مین سے کوئی سانپ کو دیکھے تو تین دفعہ
اُسکو کہدو کہ چلا جا - اگر باز نہ آئے اور پھر تمھین دکھائی دے تو سمجھ لو کہ وہ شیطان ہے اور اُسے
قتل کر دو - (حدیث ثانی) موطا مین امام مالکؒ یحیی بن سعید سے روایت کرتے ہین کہ شب معراج
کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عفریت جن کو دیکھا جو شعلۂ آگ کے ساتھ آپ کو ٹٹول رہا تھا
اور اس طرف مُنہ اٹھا اُٹھا کر دیکھتا تھا تو جبرئیل علیہ السلام نے کہا کیا مین آپ کو ایسے کلام سکھاؤن
جس سے اسکا شعلہ مدھم پڑ جائے اور مُنہ کے بل گر پڑے - آپ نے فرمایا بے شک تو جبرئیل نے
کہنا شروع کیا - قل اعوذ بوجہ اللہ الکریم وبکلمات اللہ التامات التی لا یجاوزھن بر ولا فاجر من شر ما
ینزل من السماء ومن شر ما یعرج فیھا ومن شر ما ذرأ فی الارض ومن شر ما یخرج منھا ومن شر فتن
اللیل والنھار ومن شر طوارق اللیل والنھار الا طارقا یطرق بخیر یا رحمان - (حدیث ثالث) امام مالکؒ
موطا مین روایت کرتے ہین کہ کعب الاحبار اعوذ بوجہ اللہ العظیم الذی لیس شیء اعظم منہ وبکلمات
اللہ التامات التی لا یجاوزھن بر ولا فاجر وباسمائہ کلھا ما قد علمت منھا وما لم اعلم من شر ما خلق وذرأ وبرأ

پڑھا کرتے تھے۔ (حدیث چہارم) امام مالک روایت کرتے ہین کہ خالد بن ولید نے رسول اللہ صلعم
کی خدمت مین عرض کیا یا رسول اللہ مین نیند کا بہت ہلکا ہون اور حالت نوم مین جگنار ہتا ہون
تو آپ نے فرمایا کہ سوتے سے پیشتر اعوذ بکلمات اللہ التامات من غضبہ وعقابہ وشر عبادہ ومن
ہمزات الشیاطین وان یحضرون پڑھا کرو۔ (حدیث پنجم) یہ لیلۃ الجن والی حدیث ہے جو عام
لوگون کو معلوم ہی اور حد تواتر تک پہونچ چکی کہ اس رات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو
کچھ پڑھکر سنایا اور دعوت اسلام کی۔ (حدیث ششم) قاضی ابو بکر علیہ الرحمۃ نے ہدایہ مین
بیان کیا ہی کہ عیسیٰ علیہ السلام نے خدا سے التجا کی کہ مجھے انسانی قالب مین شیطان کو دیکھنے
کی آرزو ہی تو دعا قبول ہوئی اور انکی آرزو پوری ہوگئی انہین دکھایا گیا کہ سانپ اپنا سر انسان
کے دل پر رکھے ہوے ہے جب اللہ کا ذکر ہو تو سر کو اُٹھا لیتا ہے اور ذکر نہو تو سویدا از قلب
انسانی پر سر جھکا کر بیٹھا رہتا ہے۔ (حدیث ہفتم) فرمایا علیہ السلام نے کہ انسان کے مجاری خون کے
راستہ سے شیطان نفوذ کرتا ہی اور ہر ایک شخص کا ایک شیطان ہوتا ہی حاضرین مین سے ایک شخص
نے عرض کی کیا ذات بابرکات بھی مستثنیٰ نہین تو آپ نے فرمایا بے شک۔ مگر خداوند کریم نے
مجھے اُسپر قابو دے رکھا ہی اور وہ مغلوب و مطیع ہوکر رہتا ہے احادیث تو بے شمار ہین
مگر جس قدر بیان کی گئی ہین مطلب کے لئے کافی ہین۔

(مسئلہ تیسرا) اب اس امر کی تحقیق مقصود ہے کہ جن آگ سے پیدا کیے گئے ہین۔
اور اسکی دلیل یہ ہی کہ اللہ تبارک وتعالےٰ فرماتا ہی والجان خلقناہ من نار السموم اور دوسری
جگہ ابلیس کا قول نقل فرماتے ہوے انہ قال خلقتنی من نار وخلقتہ من طین فرمایا ہی ان آیات
سے واضح ہوتا ہی کہ جنات مخلوق ناری ہین اور جنات ناری کچھ بعید از قیاس نہین ہی کیونکہ اطباء
کہتے ہین کہ نفس اول اول دل اور روح سے تعلق پکڑتا ہی اور ان دونون مین تیزی بہت
ہوتی ہے۔ جالینوس بیان کرتا ہی کہ مین نے ایک دفعہ بندر کا پیٹ چاک کرکے اپنی انگلیان
اُسکے دل مین داخل کین تو مجھے وہان سے حرارت تیز محسوس ہوئی جو زیادہ ہوتی جاتی تھی۔
مین کہتا ہون کہ اطبا کا اس امر پر اتفاق ہی کہ زندگی کا دار و مدار حرارت غریزی پر ہے اور
بعض کہتے ہین کہ کرۂ ناری روحانیات سے پُر ہی۔

(مسئلہ چوتھا) وجہ تسمیہ جن مین دو قول بیان کیے گئے ہین اول یہ کہ ماخوذ من الاستتار
(بمعنی پوشیدگی) اور اسی سے جنہ جنت وغیرہ کیا گیا کیونکہ وہ زمین کو مستور بنا دیتا ہے اور جن

بھی اسی سے لیا گیا ہے کیونکہ وہ ہماری آنکھوں سے پوشیدہ ہوتا ہے مجنون بھی اسی سے ہے کیونکہ وہ مستور العقل ہوتا ہے اور جنین بھی اسی سے ہے کیونکہ پیٹ میں مستور ہوتا ہے۔ قول اللہ عزوجل اتخذوا ایمانہم جنۃ یعنی گرفتہ اند سوگندہا ے خود را ذریعہ وقایت وستارہ جاننا چاہیے کہ اس قول سے فرشتوں کا جنوں سے ہونا لازم آتا ہے وہ بھی دکھائی نہیں دیتے کو بسبیل تقیید المطلق بسبب العرف یہ جائز ہو سکتا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ چونکہ شروع میں جنت کے خزانچی تھے اس لیے جن کہا گیا مگر قول اول زیادہ قوی ہے۔

(مسئلہ پانچواں) مکلفین گروہ چار ہیں۔ ملائکہ۔ انسان۔ جنات۔ اور شیاطین آخر کے دو گروہ میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ دونوں علیحدہ جنسیں ہیں اور بعض کا خیال ہے کہ جنات میں شریر بھی ہوتے ہیں اور نیک بھی اشرار کا نام شیاطین ہے گویا دونوں ایک ہی جنس ہیں

(مسئلہ چھٹا) مشہور یہ ہے کہ شیاطین آدمی کے اندر نفوذ کرتے ہیں اور یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ جن اگر وجود غیر مجسم کو کہتے ہیں تو اس سے نفوذ اور بواطن بشری میں تصرف کرنے کی قابلیت ثابت ہوتی ہے اور یہ کچھ عجیب امر نہیں ہے اور نہ بعید از قیاس ہے اور اگر اسے جسم لطیف مانا جاے۔ تاہم اسکا انسان کے اندر گھس جانا ممنوع ثابت نہیں ہوگا بلکہ بقیاس نفس و سانس جائز معلوم ہوتا ہے نیز قرآن شریف کی آیت لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطان من المس سے نفوذ مفہوم ہوتا ہے اور حدیث شریف میں فرمانا رسول اللہ علیہ التحیۃ والسلام ان الشیطان یجری من بنی آدم مجری الدم سے بھی انکا نفوذ ثابت ہے مگر معتزلہ اسے نہیں مانتے وہ کہتے ہیں کہ ..... آیہ وما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی سے واضح ہوتا ہے کہ شیطان کو بجز القاء اور وسوسہ کے اور کوئی سبیل غالب ہونے کی نہیں اور نیز علما بالاتفاق اسپر لعنت اور اس سے بیزاری چاہتے ہیں تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان دونوں گروہوں میں از حد عداوت ہے۔ تو اگر جنات میں ملکہ نفوذ یہ اور تکالیف اور ضرائر پہونچانے کی قابلیت ہوتی تو علما انبیاء اور اولیاء کو بہت کچھ تکالیف کا سامنا ہوتا والامر لیس کذالک فہو باطل

(مسئلہ ساتواں) ملائکہ ضروریات انسانی مثلاً کھانا پینا اور نکاح وغیرہ سے پاک ہیں خداوند کریم کی عبادت اور اسکی تسبیح میں لیل ونہار مصروف رہتے ہیں اور اسپر افتخار نہیں باندھتے مگر شیاطین کو ان تمام کی ضرورت ہوتی ہے کھاتے پیتے ہیں نکاح کرتے اور انکی اولاد پیدا ہوتی ہے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گوبر اور ہڈیون کے بارے مین فرمایا کہ وہ تمھارے بھائی جنون کا توشہ ہے۔ اور خداوند تعالے نے فرمایا افتتخذونہ وذریتہ اولیاء من دونی۔

(مسئلہ آٹھوان) تحقیق وسوسہ حسب فرمودہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ کہتے ہین کہ شیطان باطن انسان مین گھسکر سویدا دل پر اپنا سر رکھدیتا ہی اور وساوس ڈالنے مین شروع ہوجاتا ہے اور اُنھون نے حدیث آن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان الشیاطین لیجری من ابن آدم مجری الدم الا فضیقوا مجاریہ وقال علیہ السلام لولا ان الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لنظروا الی ملکوت السموات۔ بعض لوگون کا خیال ہے کہ ان احادیث مین تاویل ہونی چاہیے ظاہری معنون سے شیاطین کا انسان کے اندر داخل ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہی کیونکہ بر تقدیر تسلیم اتساع مجاری انسانی یا تداخل اجسام کا ہونا ضروری معلوم ہوتا ہی اور یہ محال ہے دوم یہ کہ پہلے ثابت ہوچکا ہے کہ ان دونون گروہوان کے مابین سخت عداوت ہی اگر نفوذ تسلیم کرلیا جائے تو انسانون کو سخت سے سخت مصائب کا سامنا ہونا چاہیے تھا۔ سوم یہ کہ شیاطین مخلوق آتشی ہین چاہیے تو یہ تھا کہ شیطان کا نفوذ کرنا اور موجود ہونا محسوس ہوتا حالانکہ ایسا نہین کیونکہ آگ کا بدن مین جانا اور احساس کا نہونا امر عجیب ہے۔ چہارم شیاطین فسق و فجور کفر و معاصی کے بہت شائق ہین لیکن لبا اوقات قسما قسم کے فسق و فجور دیکھنے کی کوشش کی آخر کچھ نتیجہ نہ نکلا اور کامیاب نہوے حاصل کلام یہ کہ ہین نہ تو انکی دوستی سے کچھ نفع ہو سکتا اور نہ انکی عداوت نے کچھ ضرر دیا۔ فریق مثبت سوال اول کا یہ جواب دیتا ہی کہ شیاطین کو نفوس مجردہ مانو یا اجسام لطیفہ مثل ہوا۔ روشنی دونون ہی طرح تمھارا سوال دفع ہوجائیگا دوسرے سوال کا جواب یہ ہی کہ خداوند کریم کے دست قدرت سے یہ کچھ بعید نہین ہوسکتا ہی کہ اُسنے شیطان کو علماء اور انبیاء وغیرہ کے ضرر سے روک دیا ہو۔ تیسرا جواب یہ ہی کہ جب خداوند کریم نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے آگ کو سرد اور امن دہ بنادیا تھا تو کیا وجہ ہی کہ یہان یہ صورت نہ خیال کیجائے۔ چہارم شیاطین کو اختیار ہے۔ ممکن ہے کہ کچھ بُرے کام کیا کرتے ہون اور بعض نہ اور وہ افعال انکی مرضی پر منحصر ہین جیسا پسند کیا کرلیا۔

(مسئلہ نوان) امام غزالی رحمہ اللہ نے کتاب احیاء العلوم مین وسوسہ کی تحقیق کی ہے کہ دل گنبد کی مانند ہے جسکے دروازے بہت ہین اور اسے ہر ایک دروازے سے خبرین ملتی رہتی ہین یا تمام اطراف کے تیرون کا نشانہ ہے یا ایک آئینہ منصوبہ ہے جسمین سے مختلف

صورتین آمد و رفت والون کی دکھائی دیتی ہین یا حوض ہے جسمین قسما قسم کا پانی مختلف نہرون سے بہو نچتا ہے غرضکہ دل کی طرف حواس خمسہ ظاہری اور حواس باطنی مثلاً غضب شہوۃ خیال اور اخلاق کے ذریعہ سے مختلف آثار پہنچتے رہتے ہین جسسے دل متاثر ہوتا ہے اور ایک حالت مین نہین رہتا بلکہ ہر لحظہ و ہر ساعت اسکی کیفیت بدلتی رہتی ہے - اور تغیرات پیدا ہوتے رہتے ہین ہم دیکھتے ہین کہ حواس کے ذریعہ کسی شے کا ادراک کرنے سے دل مین ایک خاص حالت پیدا ہو جاتی ہے ہیجان شہوت یا غضب کے مختلف احوال سے مختلف تاثیرات قبول کرتا ہے اور اگر تمام حواس ظاہرہ کو مہمل چھوڑ دیا جائے اور ان سے کسی چیز کا ادراک نہ بھی کیا جاے تو بھی خیالات حاصلہ کی مشین برابر جاری رہتی ہے کبھی بند نہین ہوتی اور مختلف خیالات پیدا ہوتے چلے جاتے ہین صرف ایک ہی شے پر قیام نہین ہوتا بلکہ انتقال کا سلسلہ جاری رہتا ہے جس سے دل کی حالت بھی بدلتی رہتی ہے اور ہمیشہ اسباب کے تاثیرات سے متاثر رہتا ہے مگر ان تمام خیالات مین سے کار آمد خاص خاص ہوا کرتے ہین جنکو خواطر سے تعبیر کیا جاتا ہے - خواطر سے میری مراد اُن ادراکات سے ہے جو تفکر و تدبر اور غور و خوض کا نتیجہ ہوتے ہین اور احوال معلومہ کی پڑتال سے اخذ کیے جاتے ہین - یا خود بخود دل مین پیدا ہو جاتے ہین یہی وجہ ہے کہ ایسے نتائج اور معلومات کو خواطر کہا جاتا ہے کیونکہ دل انسے اول غافل ہوتا ہے اور بعد انکا علم حاصل ہوتا ہے - ازان بعد خواطر سے قوت ارادیہ مین تحریک پیدا ہو جاتی ہے اور ارادات اعضا مین حرکت پیدا کر دیتے ہین لیکن جسطرح بعض خواطر سے برے ارادون کی تحریک ہوتی ہے اور بعض سے اچھے ارادون کی ترغیب تو چونکہ یہ دو علٰحدہ علٰحدہ قسمین ہین اور ضروری تھا کہ ان دونون مین امتیاز پیدا کرنے کے لئے مختلف اسماء سے موسوم ہون - لہذا اُن خواطر کو جو اچھے ارادون کی طرف مائل کرتے ہین اُنکو الہام اور برون کو وسوسہ کہا جاتا ہے ارادات حسنہ و شنیعہ سے میری مراد وہ ارادات ہین جنسے عاقبت سنور جائے یا جو آخرت کو بگاڑ دین حوادثات ہین -

مذکورہ بالا تقریر سے یہ معلوم ہو گیا کہ خواطر حوادثات ہوتے ہین اسلیے انکی حد انتہائی ضرور ہونی چاہیے ورنہ تسلسل لازم آئے گا جو محال مانا گیا ہے - تو معلوم ہو گیا کہ ان تمام کا مرجع اور مآل واجب الوجود (خداوند کریم) ہے - ہذا ہو الملخص ما قال الغزالی رح بعنوان التطویل (مسئلہ دسوان) تحقیق امام غزالی رح کی مزید تحقیق - امام صاحب نے حصول مقصود کی کوشش

ہوتی ہو مگر مطلب تک نہین پہنچے بلکہ اُسکے قریب قریب گھومتے رہے انسان تاوقتیکہ کامل جد و جہد سے کام نہ لے کبھی ساحل مقصود پر نہین پہنچ سکتا لہٰذا ہم بیان مین کرنے سے پیشتر چند مقدمات کو بیان کرنا ضروری خیال کرتے ہین۔

(مقدمہ اول) غور سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان بعض اشیار کو بالطبع پسند کرتا ہے جنکے حصول کے لئے قدرۃً جد و جہد رکھتا ہے اور بعض اشیا سے متنفر اور گریزان ہوتا ہے جنکے دفعیہ مین اسکی طبیعت سرگرم اور ساعی رہتی ہی مطلوبات اور مہروبات انسان کو بالطبع قرار دینکی وجہ یہ ہی کہ اگر انہین بالطبع قرار دیا جائے تو دور اور تسلسل مین سے کوئی بالضرور لازم آئے گا اور وہ دونون محالات سے ہین۔ (مقدمہ دوسرا) دلیل استقرائی سے ثابت ہوچکا ہی کہ مطلوب بالذات شئے سے سرور اور لذت ہوتی ہے اور جن ذرائع سے انہین حاصل کیا جاتا ہے وہ بالتبع ہوا کرتے ہین، اسی طرح غم والم سے بالطبع گریز ہوتا ہی اور وسائل سے بالتبع (مقدمہ تیسرا) نفسانی قوتون مین سے ہر ایک قوت کو لذت دینے والی چیز علحدہ ہے قوت باصرہ کو جس چیز سے لذت حاصل ہوتی ہے وہ قوت سامعہ کو نہین بلکہ اسکی ملذذ اسکے سوا دوسری چیز ہوتی ہے اسی طرح قوت غضبی کو تیسری چیز اور قوت شہوانی کو چوتھی چیز سے لذت پہنچتی ہے۔ اور قوت عاقلہ چارون اشیار کو لذیذ نہین سمجھتی بلکہ وہ کسی پانچوین سے لذت حاصل کرتی ہے (مقدمہ چوتھا) قوت باصرہ کو جب موجودات مین سے کسی چیز کا ادراک ہوتا ہے تو ذہن کو بعد جہان بین تین امور مین کسی ایک سے آگاہی ہوتی ہے کہ مجھے مدرک لذت یا غم پہنچانے والی ہے یا نہ تو وہ لذیذ اور نہ وہ غم ہی پیدا کرنے والی ہے۔ علم اولے سے اس شئے کے حاصل کرنے کا شوق اور رغبت ہوجاتی ہے اور علم ثانی کا نتیجہ تنفر اور گریز ہوتا ہے باقی رہا علم ثالث اور وہ نہ تو دل کو شائق بناتا ہے اور نہ اس سے متنفر (مقدمہ پانچوان) کسی چیز کا لذیذ اور سرور بخش ہونا تب ہی دل کو اسکا شائق بناتا ہی اگر کوئی مانع اور معارض معلوم نہو لیکن اگر کسی رکاوٹ کا علم ہوجائے تو دل کبھی اسکا فریفتہ نہو گا۔ جیسے کہ لذیذ و نفیس کھانے کو دیکھکر انسان کا دل خواہ مخواہ کھانے کو چاہتا ہے لیکن برخلاف اسکے اگر یہ معلوم ہوجائے گہ اسکا نتیجہ ہلاکت ہے یا یہ کہ اسمین زہر کی آمیزش ہے تو بجاے رغبت اور شوق تنفر پیدا ہوجائیگا۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہین کہ انسان اپنے آپ کو بلند جگہ سے گرا کر ہلاک کردیتا ہے اور بڑے شوق سے ہلاکت پسند کرتا ہے کیا وجہ ہی یہی کہ اُسکے دل مین یہ خیال

مضبوط ہو جاتا ہے کہ مجھے اس تکلیف سے بڑی بھاری تکلیف رفع ہو جایگی یا موجودہ تکلیف
سے راحت اور فائدہ کثیر حاصل ہوگا پس معلوم ہو گیا کہ لذت اور نفرت امر اعتقادی ہے
اعتقاد مین اگر ذرا بھی کوئی امر معارض پیدا ہو جائے تو لذیذ چیز لذیذ نہین رہتی اسی طرح شق
ثانی - پس ثابت ہوا کہ اعتقاد جب تک امر معارض سے خالی ہے تب تک دل مین رغبت یا نفرت
پیدا کر سکتا ہے - (مقدمہ چھٹا) مرفوعۃ الصدر تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ افعال حیوانی بسبب
لازمی ذاتی اور عقلی مرتبون سے جکڑے ہوے ہین کیونکہ ان افعال کا مصدر قریبی وہ قوتین ہین
جو اعضاء اور پٹھون مین موجود ہین لیکن ان قوتون مین فعل اور ترک فعل کی صلاحیت اُس
وقت تک پیدا نہین ہوتی جب تک ارادات کی شمولیت نہو اور ارادات کسی چیز کے لذیذ
اور غیر لذیذ ہونے کے علم کے سوا پیدا نہین کر سکتے اور اگر فعل انسانی باعث حصول علم مذکورہ
نہین ہو سکتا کیونکہ تسلسل یا دور لازم آتا ہے اور یہ دونون محال ہین باقی رہی یہ بات کہ تمام
علوم ادراکات اور تصورات جنھین جوہر نفس حاصل کرتا ہے کا موجود کرنا بجہت اسباب خارجی
ہوتا ہے تو بعض نے ان اسباب کو اتصالات فلکیہ مانا ہے اور بعض سبب حقیقی قرار دیتے ہین
یعنی خداوند تعالے ان علوم اور اعتقادات کو دل مین ڈال دیتا ہے خیر یہ بالاجمال جواب ہے
اس سوال کا کہ افعال کسطرح سرزد ہوتے ہین؟ جب صدور افعال کی ترتیب معلوم ہو گئی تو جاننا
چاہیے کہ شیطان اور وسوسہ کے نفایت کے بارے مین یہ خیال کیا گیا ہے کہ پہلے ثابت ہو چکا
کہ افعال حیوانی کا مصدر قریبی اعضاء کی قوتین ہین اور علی سبیل التعاقب صادر ہوتے ہین اور
قوی بالانفراد قابل ترک و فعل نہین ہو سکتے بلکہ شمولیت ارادہ اور ارادہ پر موقوف ہے کسی چیز
کے لذیذ اور غیر لذیذ ہونے کے علم پر اور علم یا تو بواسطہ اسباب اور مراتب یا بلا واسطہ القاء
خداوندی سے ہوتا ہے اور یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ یہ جملہ مراتب عقلی لازمی اور ذاتی ہین اور
ہر ایک اپنے مرتبہ ترتیب سے باہر نہین ہوتا - کیونکہ کسی چیز کے احساس سے اُس چیز کا موافق
طبع ہونا مفہوم ہوا ہے تو طبیعت کا اسطرف میلان ہوتا ہے اور میلان طبع سے قوت مین تحریک
حصول پیدا ہوتی ہے تو گویا ان مراتب کے بعد وقوع فعل ہوتا ہے - پس اگر شیطان کو نفتے
خارجی مانین اور فرض کر لین کہ اسے وسوسہ حاصل ہے تو اس صورت مین وسوسہ کا دل پر
کچھ اثر نہوگا کیونکہ مراتب مذکورہ کے بعد جب فعل ہو چکا تو اب شیطان اور وسوسہ کا ہونا نہونا برابر
ہے اور جمیع مراتب مذکورہ حاصل نہونے پر وقوع فعل ناممکن ہوگا خواہ شیطان اور اسکا وسوسہ

ہو یا نہ ہو۔ تو معلوم ہوا کہ وجود شیطان اور وسوسہ کا خیال بالکل لغو اور فضول ہو بلکہ درست امر یہ ہے کہ ان مراتب مذکورہ کا مآل اگر امورات نافعہ ہین تو انہین الہام کہین گے اور اگر مضر ہین تو وسوسہ سے موسوم ہون گے۔ مذکورۂ بالا اشکالات اور اعتراضات کی کامل تقریر ہو چکی جواب یہ ہے کہ جسقدر بیان کیا گیا وہ سب راست اور صادق ہے۔ لیکن بسا اوقات انسان کسی چیز سے غافل ہو جاتا ہے تو کیا یہ بعید امر ہے کہ بھولی ہوئی بات کو یاد دلادے اور طبیعت مین اس چیز کی رغبت پیدا ہونے سے فعل سرزد ہو جاے۔ پس شیطان کا خارجی فعل صرف یاد دہانی ہوئی اور قول ابلیس کے بیان سے خداوند تعالے کا بھی اسی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے قال وماکان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی۔ البتہ ایک شبہ باقی رہا کہ فعل کی طرف انسان کا اقدام بسبب یاد دہانی شیطان ہوا۔ ہم پوچھتے ہین شیطان اگر بھول جائے تو پھر کیا اسکو دوسرا شیطان یاد دہانی کراتا ہے یا نہین صورت اول سے تسلسل لازم آتا ہے۔ اور یہ محال ہے باقی رہی دوسری صورت سے تو ثابت ہوا کہ شیطان اول کا اقدام صرف اسی وجہ سے تھا کہ پہلے دل مین اعتقاد قائم ہو چکا تھا اور حدوث اعتقاد کے لئے کسی سبب کا ہونا ضروری ہی اور وہ سبب حقیقی اللہ عزوجل ہی ہے۔ اس دقیق اور عمیق مسئلہ کی تحقیق کالب لباب قول سید الانبیا علیہ التحیۃ والثنا اعوذ بک منک ہوا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(مسئلہ گیارہوان) انسان کے دل پر حالت تنہائی مین خیالات کے بادل اسقدر چھاجاتے ہین کہ دل و دماغ مین حروف اور اصوات کی بھنبھناہٹ معلوم ہونے سے اس درجہ تک پہنچ جاتی ہے کہ گویا کوئی متکلم گفتگو کر رہا ہے اور یہ حالت وجدانی ہوتی ہے جو ہر ایک شخص پر تنہائی کے وقت طاری ہوتی ہے محققین کا ان خواطر اور خیالات مین اختلاف ہے۔ فلسفی کہتے ہین کہ یہ دراصل حروف اور اصوات نہین ہوتے بلکہ اُنکے تخیلات ہین یعنی ذہن مین انکے علامات مثالی اشکال پر ظاہر ہوتے ہین جیسا کہ ہم پہاڑون دریاؤن اور اشخاص غائبین کی ذہن مین خیالی شکلین قائم کر لیتے ہین تو دراصل وہ بعینہ وبذاتہ ذہن مین موجود نہین ہوا کرتین بلکہ انکی صورتون کا عکس مثال اور علامات ہوتی ہین اور بطریق تمثیل ان اشیاء کے قائم مقام ہو جاتی ہین ایسا ہی شیشہ مین شمس و قمر اور آسمان وغیرہ دیکھتے ہین مگر اسکی وجہ یہ نہین کہ وہ بعینہ آئینہ مین موجود ہو جاتے ہین۔ کیونکہ یہ محال ہو بلکہ انکا عکس اسمین موجود ہو جاتا ہے اسی طرح دل و دماغ مین مبصرات کی مثالی اشکال ہوتی ہین۔ بعینہ وہ حروف اور الفاظ اور اصوات نہین ہوتے یہ

[illegible] ہے - اسپر کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ تخیلات حروف یا اشکال مثالی سے تمھاری کیا مراد ہے کیا یہ تخیلات اور حروف وغیرہ کی اصل ماہیت ایک ہی ہوتی ہے یا نہیں اگر مساوات ہے تو اسکا یہ مطلب ہوگا کہ حروف اور اصوات اور بحر و جبال کے حقائق اور ماہیات ذہن میں موجود ہو جاتی ہیں اور اگر مساوات نہیں بلکہ ذہن میں اسکے علاوہ کوئی دوسری چیز موجود ہوتی ہے تو ہم نہیں سمجھ سکتے کہ دوسری چیز سے کسطرح یقین پیدا ہو جاتا ہے کہ وہی اشیا ہیں اور عبارات اور کلام کیسے ہمیں سنے پیدا ہو کر اصل ترتیب سے مرتب ہو جاتے ہیں - فلاسفروں کا خیال ختم ہوا جمہور اہل علم کا خیال ہے کہ خواطرات متعاقبہ و متوالیہ حقیقۃً حروف اور اصوات ہی ہوا کرتے ہیں انکا خیال یہ ہے کہ ان حروف وغیرہ کا فاعل جن و ملائک اور اللہ تعالے ہی کیونکہ خود انسان فاعل نہیں ہو سکتا اسلیے کہ جسکو کسی امر کے کرنے کی طاقت ہوتی ہے وہ اس امر کو ترک بھی کر سکتا ہے اختیار بھی ہے کہ جب چاہا کیا اور جب چاہا نہ کیا لیکن انسان ان تخیلات کو روک نہیں سکتا بلکہ مجبور ہوتا ہی بسا اوقات انسان ان تخیلات کے ہجوم سے بچنے کی کوشش سے بھی فائز المرام نہیں ہوتا اور سلسلہ برابر جاری رہتا ہے باقی رہی یہ بات کہ دوسرا انسان فاعل ہو تو یہ صریحًا اور بداہتہً باطل ہے تو معلوم ہوا کہ خیالات کسی روحانی چیز کے فعل کا نتیجہ ہے جو القا پر قادر ہے اور وہ جن و ملائک اور اللہ تعالے ہی ہے - جو لوگ افعال قبیحہ کو خداوند عز و جلا کی طرف منسوب نہیں کرتے انکے نزدیک خواطرات خبیثہ جن و شیاطین کا فعل ہوگا اور جو لوگ بغیر استثنا تمام افعال کا موجد خداوند تعالے کو مانتے ہیں وہ ان تخیلات کو فعل خداوندی کا نتیجہ مانتے ہیں

جاننا چاہیے کہ فرقہ ثنویہ دو خدا مانتا ہے ایک افعال حسنہ اور امورات خیر کا مالک ہی اور اسکا لشکر ملائکہ کو مانتے ہیں - دوسرا افعال قبیحہ اور امورات شر کا مالک ہی اور جن و شیاطین اُس کی فوج ہے ہر ایک فعل اور شے کے متعلق ان دونوں کی کشمکش رہتی ہے غالب کی جیت ہے - جن خیالات سے برے کاموں کی ترغیب ہو فوج شیطانی انکی موجد ہوتی ہے اور خیالات حسنہ لشکر فرشتگان کے فعل کا نتیجہ ہوتا ہے بہت سے دلائل قاطعہ اور براہین ساطعہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ دو خدا اثنین ہیں - تم الکلام

(مسئلہ بارھواں) بعض لوگ شیاطین اور جنات میں زندہ کرنے مارنے اور خلق الاجسام اور طبعی صورتوں کو بدل دینے کی طاقت مانتے ہیں انہیں میں سے بعض نے

انکار کیا ہے وہ کہتے ہین کہ جنات وغیرہ مین یہ طاقتین نہین ہین اور انمین سے کسی پر قادر نہین
ہمارے علما نے بیشمار دلائل سے ثابت کیا ہی کہ قوت اختراع واحداث اور ایجاد خداوند وحدہ
لاشریک کے سوا باقی سب مین مفقود ثابت کر کے سب مذاہب کو باطل اور ملیامیٹ بنا دیا۔
فرقہ معتزلہ انسان مین صرف بعض اشیاء کے ایجاد کرنے کی قوت تسلیم کرتا ہی پس طوعاً وکرہاً انہین
شیاطین کو خلق اجسام اور حیات پر قادر نماننا پڑے گا اس دلیل کہ شیطان جسم ہی اور ہر ایک
جسم قادر بالقوۃ ہوتا ہے اور قدرت مین ایجاد اجسام کی صلاحیت نہین ہوتی۔ یہ تین مقدمے
ہین جنکا علحدہ علحدہ بیان ہوتا ہے۔ مقدمہ اول یعنی شیطان جسم ہے اور یہ مقدمہ اس
بنا پر بنا یا کہ ماسوا خداوند تعالےٰ کے ہر چیز متحیز ہوتی ہے یا کسی چیز مین حلول کیے ہوے اور
اسپر انہین کچھ اعتراض نہین اور مقدمۂ ثانی یعنی ہر ایک جسم قادر بالقدرۃ ہوتا ہے۔ اور یہ
اس بنا پر ہے کہ وہ اجسام جو باہمی ایک دوسرے سے مماثل ہوتے ہین اگر اجسام کو قادر
لذاتہ مانا جاے تو ہر ایک کا قادر لذاتہ ہونا لازم آتا ہی دیہ مقدمہ تماثل اجسام کے خیال پر مبنی ہے
باقی رہا تیسرا مقدمہ انکا خیال ہے کہ ہماری قدرت خلق اجسام پر قادر نہین ہے۔ پس ضروری ہے
کہ جو قدرت محدثہ کو بھی خلق اجسام کی قوت نہو۔ لیکن یہ بھی ضعیف ہی کیونکہ ہوسکتا ہی کہ ہماری قدرت
مین ایک دوسری مخالف طاقت ہو جو خلق اجسام پر قادر ہوسکے کیونکہ کسی چیز کے فی الحال معدوم ہونے
سے اسکا وجود بالکل ممتنع نہین ہوجاتا۔ وہٰذا تمام الکلام فی ہذہ المسئلۃ۔

(مسئلہ تیرھوان) قرآن شریف مین آیا ہے کہ سلیمان علیہ السلام کی وفات کے بعد بھی
بہت سے جن قید مین رہے اور انہین انکی وفات کا علم نہوا۔ اس سے معلوم ہوتا ہی کہ جنات
علم غیب نہین جانتے بعض انہین علم غیب ہونا تسلیم کرتے ہین اسکے بعد اس امر مین اختلاف
ہے کہ آیا انہین آسمان پر جانے سے علم غیب ہوتا ہے بعض کا خیال ہے کہ وہ آسمان پر یا اسکے
قریب قریب جاکے فرشتون کے کلام سنکر غیب کی خبرون پر آگاہ ہوتے ہین۔ اور بعض کہتے
ہین کہ وہ علم غیب جانتے ہین لیکن اسکے حاصل کرنے کے طریقے ہمین معلوم نہین صرف خدا ہی
جانتا ہے۔

جاننا چاہیے کہ اس قسم کی بحثون اور تحقیقات توہمات اور ظنون فاسدہ کا دائرہ وسیع
ہوجاتا ہے جس سے بسا اوقات نوبت بگمراہی رسد۔ اصل بات یہی ہے کہ حقائق الاشیاء
خدا ہی کو معلوم ہین انکا معلوم کرنا انسانی طاقت سے باہر ہے۔ الرکن الخامس من ارکان مباحث

الاستعاذۃ المطالب التی لاجلہا یستعاذ) انسانی حاجات کا دائرہ اسقدر وسیع ہے کہ اُسکا احاطہ نہین ہوسکتا اور بیرون حد شمار ہین۔ کوئی بھلائی یا فائدہ بخش چیز نہین جسکی اسے احتیاج نہو۔ کوئی بُرائی اور ضرر رسان نہین جس کے دفعیہ کی اسے ضرورت نہین۔ اور ان تمام حاجات اور خواہشون کا ابتداء اگر ہوسکتا ہے تو صرف اعوذ باللہ سے۔ عالم روحانیات اور جسمانیات کے لاتعداد اور غیر متناہی شرون کے سلسلہ سے بچانا صرف اسی کلمہ کی خاصیت ہے اور اسمین طاقت ہے۔ اس سلسلہ غیر متناہی کے معاقد پر تفصیلی بحث کرنا چاہیے۔ پس ہم کہتے ہین کہ از قبیل عقائد عقائد قلبیہ یا اعمال بدنیہ ہوا کرتے ہین۔ قبیل اول مین تو سب عقائد باطلہ اور کاذبہ کو شامل ہے اور چونکہ معلومات کسبیہ غیر متناہی ہین اسلیے ہوسکتا ہے کہ اعتقاد جسکو ایک درست اور صحیح مانتا ہے دوسرے کے نزدیک بوجہ کثرت معلومات صحیح نہو۔ اسی طرح اگر ایک کے نزدیک ایک اعتقاد بُرا ہے تو دوسرا اُسے صحیح مانے۔ غرضکہ خیالات مختلف طبائع اور معلومات مختلف اس لیے ہر ایک اعتقاد صحیح بھی ہوسکتا ہے اور بلحاظ دوسرے کے غلط۔ تو اس تقریر سے ہماری اُمت مین سے ۷۲ گمراہ فرقے اور انکے ماسوا ۷۰۰ دیگر شق اول مین داخل ہوگئے۔ اور کلمہ اعوذ باللہ کے ذریعہ ان سب سے پناہ ہوتی ہے۔ باقی رہے اعمال بدنیہ یہ دو قسم کے ہوتے ہین یعنی ایسی تکالیف اور ضرر جنکے باعث انسان معذور سمجھا جاتا ہے اور احکامات دینی کی تعمیل معاف ہوجاتی ہے اور انسان محل غضب الٰہی نہین رہتا انہین مضار دنیہ کہتے ہین یا ایسے تکالیف اور مصائب ہوتے ہین جو انسان کے بدن اور جسم کو پہونچتے ہین مثلاً غم۔ کل امراض۔ جلنا غرق ہونا فقر اندھا ہونا اور احتیاج اقرباء وغیرہ وغیرہ یہ اسقدر ہین جو غیر متناہی کے درجہ تک پہنچ جاتے ہین تو کلمہ اعوذ باللہ ان دونون قسمون پر حاوی ہے اور اسکے وسیلہ سے ان تمام سے طلب پناہ ہوتی ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ کلمہ اعوذ باللہ تین قسمون کو محاط ہے اور ہر ایک قسم غیر متناہی درجہ مین ہوتی ہے۔ اول قسم جہالت ہے اور چونکہ معلومات غیر متناہی ہوتے ہین اس لیے جہالت کے اقسام بھی غیر متناہی ہوے۔ پس انسان کلمہ اعوذ باللہ سے انسے پناہ لیتا ہے۔ نیز اس قسم مین فرقہ بدعتیہ و کفریہ داخل ہے۔ دوسری قسم فسق ہے اور تکالیف کی قسمین اسقدر وسیع ہین کہ کتب احکامیہ ان سے پُر ہین تیسری قسم مکروہات اور آفات خوف دلانے والی چیزون کا دریا وسیع جسکا کنارہ نہین ملتا اور کلمہ اعوذ باللہ ان کو بھی شامل ہے۔ جو شخص ان تمام امراض اور بلیات وغیرہ سے واقف ہے

کا شائق ہے تو اُسے کتب طب کا مطالعہ کرنا چاہیے تو معلوم ہوگا کہ ایک ایک اعضا میں طرح
طرح کی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں۔ اور انسان کو ضروری ہے کہ جب اعوذ باللہ پڑھے ذہن
میں ان تینوں اقسام اور اقسام کے انواع اور انواع الانواع کا خیال ذہن میں جما لے
اور یہ خیال بٹھالے کہ ان انواع غیر محدودہ و معدودہ کو موجودات عالم میں سے کوئی بھی
ایسا نہیں جو مجھ سے ہٹا سکے۔ اگر ان دونوں باتوں کا خیال ذہن میں بٹھالے گا تو اُس کے
دل میں رجوع الی اللہ ہونے کی تحریک پیدا ہو جائے گی اور عقل و فہم اسے مجبور کرینگے کہ وہ
اللہ تعالے سے اس غیر متناہی سلسلہ سے محفوظ رہنے کی التجا کرے اور کہے اعوذ باللہ
القادر علی کل المقدورات من جمیع الآفات والمخافات۔ اب ہم اعوذ باللہ کے متعلق اسیقدر
بحث کو کافی سمجھکر چھوڑتے ہیں۔ اور ہدایت اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔

باب تیسرا

اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کے لطائف کے بیان میں

(نکتہ اول) اعوذ باللہ مین خلقت سے خالق اور ممکنات سے واجب کی طرف ترقی ہوتی ہی اور ابتدا او امورات مین یہی طریقہ مستعمل ہوتا ہے کیونکہ مخلوق بر از حاجات سے غنی قادر مطلق کا استدلال کرنے سے اسکی معرفت ہوسکتی ہے تو کلمہ اعوذ مین حاجات تامہ کی طرف اشارہ ہی اور اللہ مین غنی قادر مطلق ہونے کا۔ کیونکہ اعوذ سے انسان اپنے فقر و حاجات کا اقرار کرتا ہی اور لفظ اللہ سے ایک تو اسے متصرف الخیرات اور دافع البلیات پر قادر پاتا ہی اور دوسرے اس امر کا اقرار ہوتا ہی کہ کوئی ذات دافع شر اور خیرات بخشندہ نہین مگر اللہ۔ اس حالت کے احساس سے انسان کی یہ حالت ہو جاتی ہی کہ تمام موجودات حتیٰ کہ اپنے نفس سے بھی گریز کرکے ففروا الی اللہ کے پیش بہا اور متفل اسرار کا مشاہدہ کرتا ہی۔ اور جب اس درجہ سے بھی ترقی کرکے بارگاہ حق اور جلال حق کے نور مین اسقدر غریق ہو جاتا ہے کہ مرتبہ قل اللہ ثم ذرہم مین پہنچکر خدا کی درگاہ مین اعوذ باللہ پیش کرتا ہے۔ (نکتہ دوسرا) جب کوئی اعوذ باللہ پڑھتا ہے تو گویا وہ اپنے عجز اور انکساری کا معترف ہوتا ہے۔ اس سے نتیجہ یہ ہوتا ہی کہ ترقی کے معراج کا حصول بارگاہ خداوندی مین باریابی کا وسیلہ ممکن الوجود ہونے پر صرف عجز اور انکساری سے ہوسکتی ہے ورنہ نہین۔ فرمان واجب الاذعان پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام من عرف ربہ فقد عرف نفسہ مین بھی اسی وسیلہ کی ہدایت دی گئی ہے یعنی جو شخص اپنے عجز اور کمزوری کو سمجھکر دل مین اس خیال کو مضبوط اور مستحکم بٹھا لیتا او وہ اپنی جہالت اور کم علمی کو تسلیم کر لیتا ہے وہ سمجھ لیتا ہے کہ وہ ذات قادر مطلق عادل و منصف اور جامع الفضائل ہے اور صاحب جلال و کمال ہے (نکتہ تیسرا) فرار من الشیطان خدا کی عبادت اور طاعت مین مصروف ہونے کا آلہ ہے اور فرار بذریعہ استعاذہ ہوسکتا ہی اور چونکہ استعاذہ بھی ایک قسم کی عبادت ہے تو استعاذہ کے لیے بھی استعاذہ ہونا چاہیے اسی طرح سلسلہ جاری رہنے سے تسلسل لازم ہوتا ہی جو محال ہے اور اگر استعاذہ کے لئے دوسرے استعاذہ کا مقدم ہونا ضروری نہ قرار دیا جاے تو استعاذہ مفید نہین ہوسکتا اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہی کہ خداوند کریم انسان کو مکہ طاعت کے استعمال سے بھی عاجز دیکھکر فرماتا ہے کہ تو اپنی طاقت اور قوت کا امتحان کر چکا آخر ناکامیاب ہو کر اپنی عجز اور درماندگی کا تصور کیا ہو آ میری طرف آ مین تجھے

اطاعت پر اعانت اور نصرت دو نگا بس یہ کہا کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم - (نکتہ چوتھا) انسان
اپنے معبود حقیقی کی طرف رجوع ہو کر تلاوت قرآنی مین لگجاتا ہے اور اُسکے زجر و توبیخ اور وعد و وعید
اور آیات بینات مین غور و خوض کرنے سے اطاعت فرمانبرداری اور عبادت کا شوق اور محرمات
کو ترک کرنے کی رغبت اس کے دل مین زیادہ زور پکڑ جاتا ہے اور یہ کثرت وارد یاد شیطان کے
دل مین حسد کی آگ مشتعل کردیتی ہے چونکہ استعاذہ مین بڑا اظہار ہی بعید خداوند کریم سے دفع بلیات
اور رفع آفات سے طلب پناہ ہی اور عبادت اور یاد رحمان ہی وسوسہ شیطانی کے ترک اور انقلاع
کا باعث ہی - اور یہ بھی ظاہر ہی کہ قرآن شریف کی تلاوت تمام عبادات سے افضل اور درجہ مین بڑھ
کر ہے اس سبب تلاوت قرآن سے روکنے مین شیطان سعی بلیغ سے کام لینے مین کسی قسم کا دقیقہ
فرو گذاشت نہین کرے گا اس مانع تلاوت قرآنی کو روکنے کے علاج کا انسان زیادہ محتاج تھا
اس لیے خداوند کریم نے ازالہ مرض کے دفعیہ کا علاج بتلا دیا کہ تلاوت قرآن سے پیشتر استعاذہ کر لیا
کرو اور اسی حکمت کے لیے استعاذہ کو ضروری کردیا - (نکتہ پانچوان) خداوند تعالے فرماتا ہے
ان الشیطان لکم عدو فاتخذوہ عدوًا یعنی شیطان انسان کا دشمن ہے تم بھی اُسکے دشمن بنجاؤ
اور یہ ظاہر ہی کہ خداوند لایزال انسان کا مولی مشکل کشا اور دستگیری کرنے والا ہی اور چونکہ
انسان اپنی عبادات اور طاعات مین مصروف ہونے کے وقت اپنے دشمن سے خائف
ہوتا ہی لہذا اسکو اپنے مولی کی رضامندی دشمن کی دشمنی سے رہائی حاصل کرنے کے لیے زیادہ
ضروری ہوتی ہے لیکن جب وہ اپنے مولی کی جناب مین حاضر ہو کر رونق اور عجیب عجیب
اسرار دیکھتا ہے تو وہ اسقدر از خود رفتہ ہوجاتا ہے کہ دشمن کا خیال تک اس کے دل مین
نہین رہتا - اور اپنے حبیب کی خدمت مین ہمہ تن محو ہوجانے سے مقام اول یعنی الفرار
اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کو عبور کر کے مقام ثانی یعنی دربار بادشاہ قہار یعنی بسم اللہ الرحمن
الرحیم حضوری کا شرف حاصل کر لیتا ہے - (نکتہ چھٹا) خدا کے ماسوا سے دل لگانا اور زبان
پر ذکر غیر آنے سے ایک قسم کی پلیدی پیدا ہوجاتی ہے - اور بموجب حکم خداوندی لا یمسہ الا المطہرون
اسکا ازالہ ہونا ضروری ہے اور اعوذ باللہ پڑھنے سے دل سے نجاست اور پلیدی اتر
جاتی ہے تو اسوقت صلوۃ حقیقۃ یعنی بسم اللہ کے ادا کرنے کے قابل اور لائق ہو جاتا ہے
(نکتہ ساتوان) ارباب اشارات کہتے ہین کہ انسان کے دو دشمن ہین ایک ظاہر کا اور
دوسرا باطن کا اور خداوند تعالے نے ان دونون سے جنگ کرنے کی تاکید فرمائی ہے

دشمن ظاہر کے بارے مین فرمایا قاتلوا الذین لایؤمنون باللہ اور عدو باطنی کے متعلق ان الشیطان
لکم عدو فرمایا جو شخص دشمن ظاہری سے جنگ اور مقابلہ کرے تو اللہ تعالیٰ اسکی مدد کیلیے ہزار
فرشتے مقرر کر دینے کا وعدہ دیتا ہی جیسا کہ ان یمدکم بخمسۃ آلاف من الملائکۃ مسومین اور ایسا
ہی دشمن باطنی کے مقابلہ کے وقت خود خداوند کریم اسکی مدد مین کھڑا ہو جاتا ہے جیسا کہ
لیس لک علیہم سلطان سے ظاہر ہوتا ہی۔ اور چونکہ عدو ظاہری کی لوٹ زر مال و متاع دنیاوی
پر ہوتی ہے اور دشمن باطن کی دشمنی کا اثر دین اور اعتقاد پر ہوتا ہی اور نیز دشمن ظاہری سے
اگر مغلوب ہو جائین تو اللہ تعالے اسکا ثواب آخرت مین دیگا۔ دشمن باطن ہماری عقل کو
زائل کر کے پاگل بنا دیتا ہی اور ایسا ہی دشمن ظاہری کے قتل سے درجۂ شہادت ملتا ہے
اور دشمن باطن کے قتل سے درجہ طرادۃ ملتا ہی اس لیے بہتر اور افضل یہی ہی کہ انسان عدو
باطن کی زد سے بچے اور اس سے مقاتلہ اور محاربہ شروع کرے۔ اور یہ بچاؤ دل و جان سے
ہو کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کے پڑھنے سے ہو سکتی ہے۔ (نکتۂ آٹھوان) میدان دل کی رونق
شرافت کے مقابلہ مین بارونق اور مصفا شہر اور بڑے بڑے رونق دار باغات اور ترو تازہ
گلشن بازی نہین جیت سکتے اور کوئی تاب نہین لا سکتا۔ قلب مومن اسقدر شفاف ہی جیسے آئینہ
بلکہ اس سے بھی بڑھکر ہے۔ آئینہ عوارضات سے محجوب ہو کر اندھا ہو جاتا ہی مگر دل ایسی چیز ہی
کہ آسمان و زمین عرش و کرسی بھی اسپر حائل نہین ہو سکتی بلکہ ان تمام تہ بتہ پردون اور حجابون
کو چیر کر جلال ربوبیت کا مشاہدہ کر کے اس ذات کی صفات صمدیہ کا علم لیتا ہے جیسا کہ
آیہ الیہ یصعد الکلم الطیب سے اشارہ ملتا ہے اثبات دعوی مین بہت سی دلیلین ہین (وجہ اول)
حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہین کہ القبر روضۃ من ریاض الجنۃ یعنی قبر گلشنہاے
جنت مین سے ایک گلشن ہے اسکی وجہ صرف یہی ہو سکتی ہے کہ صالح شخص کا مکان اور
محل ہے اور جب انسانی دل معرفت خداوندی کا محل نزول الٰہی اور معرفت خداوندی کا
تخت گاہ ہوا تو اس کے اشرف البقاع ہونے مین کیا شک رہا۔ (وجہ دوم) ایسا معلوم
دیتا ہے کہ خداوند تعالے اپنے بندۂ صالح سے یون مخاطب ہوتا ہے۔ اے میرے بندے
تیرا دل میرا گلشن ہے اور میری جنت تیرا گلشن ہے اگر تو اپنے باغ پر بخل اور کنجوسی سے
کام نہ لے گا بلکہ اسکو میری معرفت کی منزل اور قرارگاہ بنا دے گا تو مین تجھے اپنے باغ کی سیر
کرانے مین ذرا بھی بخل نہ کرون گا اور ہرگز نہین روکون گا۔ (وجہ سوم) خداوند تعالے نے

انسان کے جنت مین داخل ہونے کا نقشہ کھینچا ہے کہ فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر لیکن
اس مین صرف ملیک پر ہی اکتفا نہین کی بلکہ مقتدر لفظ اسپر اضافہ کر دیا ہے جس کے یہ معنی
ہوے کہ خدا تعالے کہے گا کہ مین آج کے دن بادشاہ قادر مطلق ہون اور میرے بندے
میرے مملوک اور میری قدرت کے نیچے۔ اس مقدمہ کے بعد مین کہتا ہون کہ اس تمام
کلام کا یہ مطلب ہوا کہ خداوند تعالے کہے گا اے بندے تونے اپنا باغ مجھے دیدیا اور
مین نے تجھے لیکن تونے انصاف نہین کیا۔ کیا اس وقت تونے میری جنت کو دیکھ لیا
اور اسمین داخل ہوا۔ بندہ کہیگا نہیں یا اللہ اللہ تعالی فرمایگا کیا مین تیری جنت مین داخل ہوا
پس لاچار بندہ جواب دے گا ہان یارب خداوند تعالے کہے گا جب تو میرے باغ مین
داخل ہونے کو ہی تھا تو مین نے تیرے فرودکش ہونے کی خاطر شیطان سے پاک کر دیا
اور کہدیا کہ فاخرج منہا مذموما مدحورا تو تیرے نزول سے پیشتر اس نے جگہ خالی کر دی لیکن
کیا تجھے مناسب نہ تھا کہ میری منزل سے شیطان کو نکال دیتا مجھے وہان فرودکش ہوئے برس گذر
گئے تونے اسکو میرے دشمن سے نہ بچایا۔ تو بندہ جواب مین عرض کرے گا یا الٰہی مین بندہ
مسکین ضعیف و ناتوان ہون مجھ مین اسکے نکالنے کی کہان طاقت تو قادر مطلق تجھے اسکے
نکالنے کی طاقت ہے خداوند تعالے فرمائے گا اے بندہ کچھ فکر نہ کر تونے مجھ سے حمایت اور
نصرت مانگی اور ملک قہار کا سایہ چاہا مین تیرا مددگار ہون تیرے بازو کی قوت ہون پس آ
میری حمایت مین داخل ہو اور اس کے نکالنے کی قدرت حاصل کر اور علاج سیکھ اور کہ
اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم اگر کوئی یہ کہے کہ جب دل خدا کا باغ ہے تو شیطان کو اس مین
سے نہ نکالنے کی کیا وجہ ہے مین کہتا ہون۔ کہ اہل اشارہ کہتے ہین کہ خدا تعالے بندہ سے
یون مخاطب ہوتا ہے کہ اے بندے تونے مجھے اپنے دل مین فرودکش کیا ہے تجھے لازم
تھا کہ اسکو شیطان کی نجاست سے پاک وصاف رکھتا اور اسے پاکیزہ بناتا بادشاہ کا
یہ کام نہین ہوتا بلکہ اسکی درگاہ کے خدمتگذارون کی یہ ڈیوٹی ہے پس اعوذ باللہ من الشیطان
الرجیم کا جھاڑو دے اور اسے صاف کر۔ (نکتہ نوان) خداوند تعالے کہتا ہے اے میرے
بندے تونے انصاف کو مدنظر نہین رکھا کیا تجھے معلوم نہین کہ مجھے شیطان کیون نہین
بھاتا اور کس باعث سے مجھے اس سے نفرت ہوتی ہے۔ حالانکہ پہلے وہ بھی فرشتون کی
طرح میری عبادت اور تسبیح مین رہتا تھا اور ظاہرا میری الوہیت کو مانتا تھا۔ لیکن جونکہ اُس نے

حکم عدولی کی اور تیرے باپ حضرت آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کیا اور میری خدمت سے
متکبر بن گیا اس لئے مین نے عاق کر کے اپنی خدمت چھین لی - اے میرے بندے باوجودیکہ
مین اسے نفرت کی آنکھ سے دیکھتا ہون اور وہ تجھ سے دشمنی اور عداوت رکھتا ہے اور
تیرے نیک کامون مین مخل ہوتا ہے تو نے اُس سے پیار ڈال رکھا ہے اور اُسکے ارادون
اور مطالب مین مدد دیکر اُسے تقویت دیتا ہے پس تجھے لازم ہے کہ اس بُرے طریق کو
اپنا دستور العمل نہ بنالے اور تجھے اس فعل شنیع سے دست بردار ہونا چاہیے اور اسکا دشمن
بنکر علانیہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کہہ - (نکتہ دسوان) کیا تو اپنے باپ کی کہانی بھول گیا
شیطان نے اپنے آپ کو مخلص اور خیرخواہ ظاہر کر کے تیرے باپ کو جنت سے نکلوا دیا
اور اپنے وعدہ اور قسم کی ذرا بھی پروا نکی - اے انسان اس سے عبرت پکڑ کہ تیرے ساتھ کیا
کچھ نہ کرے گا اور کیون نہین جبکہ اس نے راہ راست سے تجھے بہکانے اور گمراہ بنانے کا
ٹھیکہ لے رکھا ہے اور احکم الحاکمین کی عدالت مین فبعزتک لاغوینہم اجمعین الا عبادک منہم المخلصین
کی خلف لے چکا ہے (نکتہ گیارہوان) اعوذ باللہ مین اللہ کی خصوصیت اس لیے کی گئی ہے کہ
کہ لفظ اللہ مین زجر و توبیخ بہ نسبت دیگر صفات زیادہ پائی جاتی ہے اور اس اسم کو معاصی سے
روکنے مین زیادہ دسترس ہے - کیونکہ اللہ کے معنے وہ ذات ہے جو مستحق عبادت ہو اور مستحق
عبادت وہی ہو سکتا ہے جو قادر علیم بھی ہو - پس تو معلوم ہوا کہ اعوذ باللہ در اصل اعوذ بالقادر
العلیم کے قائم مقام ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ان صفات سے تنبیہ اور وعید زیادہ مفہوم ہوتی ہے
ہم دیکھتے ہین کہ چور باوجودیکہ بادشاہ کی طاقت اور اُسکا اختیار جاننے کے پھر سرقہ کا مرتکب ہوتا
ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ خواہ اُسے کتنا ہی اختیار ہے لیکن اس کو اسکا علم نہین ہے تو معلوم
ہوا کہ رعب کے لئے صرف قدرت ہی کافی نہین بلکہ طاقت علم بھی ہونا ضروری ہے - بلکہ علم اور
قدرت بھی کافی نہین ہو سکتا ہے کہ علم ہو اور پھر رُوکے بار رکھے مگر حکمت نہ بیان کرے اور
کچھ فائدہ مرتب نہو تو معلوم ہوا کہ علم قدرت اور حکمت سے دل پر بہت اثر کرتا ہے تو معلوم
ہوا کہ بندہ و اعوذ باللہ جو قائم مقام اعوذ بالقادر العلیم الحکیم الذی لا یرضی بشئی من المنکرات پڑھکر
زجر کامل حاصل ہوتا ہے - (نکتہ بارھوان) اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کے پڑھنے سے
معلوم ہوتا ہے کہ قاری مصاحبت شیطان کو پسند نہین کرتا اور چونکہ نفرت اس بات پر
مبنی ہے کہ شیطان عدوان اور معصیت مین مبتلا ہے اس سے معلوم ہوا کہ انسان

جس طرح شیطان عاصی کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے اسی طرح نفس معصیت کو بھی۔
(نکتہ تیرھوان) شیطان اسم ہے اور رجیم اسکی صفت ہے اس کلمہ مین صرف اسم پر اکتفا نہین کیا گیا بلکہ
صفت بھی بیان کردی تو اس کے یہ معنے ہوے کہ خداوند تعالے کہتا ہے اے بندے دیکھ شیطان
میری مصاحبت اور خدمت مین کئی ہزار برس رہا لیکن تو نے سُنا کہ اُس نے مجھے کسی طرح کی
تکلیف دی یا ایسا فعل کیا جس سے مجھے کچھ بُرائی پہونچی لیکن باوجود اس کے اسکو مردود و
مرحوم بنا دیا گیا۔ مگر تو یاد رکھ کہ اسکی ایک گھڑی کی مصاحبت تجھے دائمی جہنم مین پڑا رہنا بتادیگی
پس کیا وجہ ہے کہ تو اسپر چار حرف نہین کہتا اور اپنے نزدیک سے نہین ڈھکیلتا کہ اعوذ
باللہ من الشیطان الرجیم۔ (نکتہ چودھوان) اگر کوئی یہ کہے کہ کیا وجہ ہے کہ اللہ کے ساتھ سگ لعین
کا نام رکھا حالانکہ اعوذ باللہ سے حصول غرض ہو سکتی ہے۔ تو جواب یہ ہے اللہ کے ذکر سے
خدا یہ کہتا ہے کہ اے میرے بندے تجھے شیطان دیکھتا ہے مگر تیری نظر اُس تک نہین پہنچ سکتی جیسا کہ
انہ یراکم ہو وقبیلہ من حیث لا ترونہم سے واضح ہوتا ہے اور وہ تجھپر مکر چلا سکتا ہے کیونکہ وہ تجھے
دیکھتا ہے لیکن تم مکر کا بدلہ نہین دیسکتے پس اس ذات کی طرف متوجہ ہو جو اُسے دیکھتی ہے
اور شیطان اُسے نہین دیکھ سکتا یعنی اللہ تعالے۔ پس کہو اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم
(نکتہ پندرھوان) شیطان پر الف لام اختصاص جنس کی غرض سے لایا گیا ہے کیونکہ شیطان
کی قسمین بہت ہین۔ مرئی اور غیر مرئی بلکہ شیطان مرئی بکثرت ہوتے ہین بعض حکایت کرنیوالے
بیان کرتے ہین کہ مجلس مین کسی نے یہ ذکر کیا جسوقت انسان صدقہ دینے کا ارادہ کرتا ہے تو ستر
شیطان اُس کے دست و پا اور دل سے لپٹ کر اُسے ارادہ سے روکنے کی کوشش کرتے
ہین اور صدقہ سے منع کرتے ہین یہ سُنکر ایک شخص بول اُٹھا کہ مین سب کو تہ تیغ کر ڈالونگا
یہ کہکر وہ مسجد سے نکلکر گھر چلا گیا اور صدقہ کی غرض سے گندم لیکر نکلنے کو ہی تھا کہ اسکی عورت
اُس کے دامن سے لپٹ گئی اور اسقدر جھگڑی کہ گندم چھین لئے۔ پس وہ شخص بے نیل مرام
مسجد پہنچا بیان کرنے والے نے پوچھا سُناؤ کیا کر آئے اُس نے جواب دیا کہ ستروں کو تو
مین نے مغلوب کر دیا مگر ایک بوڑھیا آئی جس نے مجھے مغلوب بنا کر بھگا دیا۔ اگر الف لام کو عہد کا
سمجھا جائے تو بھی جائز ہے کیونکہ شیطان معاصی کو پسند کرتا ہے اور جو شخص کسی فعل سے
راضی ہو وہ بمنزلہ فاعل ہوتا ہے اگر یہ حکم کسی کو عجیب معلوم دے اور بعید از قیاس سمجھے
تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول قرأۃ الامام قرأۃ المقتدی من حیث رضے بہا دسکت سے

از راہ عجب کرنا چاہیے۔ (نکتہ سولھوان) شیطان شطن سے ماخوذ ہے بمعنی دوری یعنی درگاہ خداوندی سے دور رہنے کا اسے حکم ہے لیکن منقاد اور فرمانبردار کو قرب بخشتا ہی جیساکہ خداوند تعالے فرماتا ہے واسجد واقترب۔ واللہ قریب منک۔ واذا سألک عبادی عنی فانی قریب۔ اور رجیم بمعنی مرجوم یعنی شیطان کو لعنت اور شقاوت کا تیر لگایا گیا ہی اور شخص صالح کو بحکم والزمھم کلمة التقوی سعادت کی سیڑھی بخشی گئی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ شیطان کو ابد تک قرب خداوندی حاصل نہین ہونے کا اور ہمیشہ اسکی نزدیکی سے دور رہے گا اور صالحین اسکا قرب اور وصال کے شیرین چشمہ سے مدام سیراب ہوتے رہین گے اور وہ ذات اپنے بندون کو کبھی اپنے سے جدا اور مٹھاس کو تلخ سے نہین بدلے گا جیساکہ ولن تجد لسنة اللہ تبدیلا سے معلوم ہوتا ہے ورنہ درمودہ خدا غلط ٹھہرے گا ذلک من اللہ بعید۔ (نکتہ سترھوان) حضرت جعفر الصادقؑ فرماتے ہین کہ تلاوت قرآنی سے پیشتر تعوذ پڑھ لینا ضروری ہے باقی عبادتون مین چندان ضرورت نہین اس مین حکمت یہ ہے کہ بسا اوقات انسان غیبت چغلی اور جھوٹ بولنے سے زبان پلید کر بیٹھتا ہے تو خداوند تعالے نے تعوذ کا حکم دیا تاکہ پاک وصاف زبان سے کلام جو ذات مقدسہ مطہرہ کی طرف سے نازل ہوا ہے پڑھا جاے۔ (نکتہ اٹھارھوان) خداوند تعالے کو یہ جتانا مقصود ہے کہ شیطان مردود اور مین رحمان و رحیم ہون پس مصاحبت طالح چھوڑ اور ذات مہربان کی مقاربت اختیار کر۔ (نکتہ اُنیسوان) شیطان انسان کا دشمن ہے لیکن تو اُسے نہین دیکھتا اور غافل ہے جیساکہ قول اللہ سبحانہ انہ یرٰکم ھو وقبیلہ من حیث لا ترونھم سے ثابت ہے پس معلوم ہوا کہ تیری غیبت مین تیرا دشمن ہے اور تیرا دوست بحکم واللہ غالب علی امرہ اسپر غالب ہے تو جسوقت دشمن ہو پہنچے تو فوراً اپنے محبوب حقیقی اور غالب کی طرف متوجہ ہو واللہ سبحانہ وتعالے اعلم بمرادہ۔

باب چوتھا

اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کے مسائل مین

(مسئلہ پہلا) اعوذ باللہ اور باللہ اعوذ مین فرق ہے تقدیم لفظ اللہ سے حصر پایا جاتا ہے اور تاخیر مین نہین لیکن کیا وجہ ہے کہ باوجودیکہ صورت ثانیہ مفید اور اکمل ہے صورت اول کو ترجیح دی گئی ہے۔ اور نیز الحمد للہ و للہ الحمد دونون طرح آیا ہے لیکن اعوذ باللہ ایک ہی صورت پر بیان کرنے کی کیا وجہ ہے اور ان دونون کلامون مین کیا فرق ہی؟ (مسئلہ دوسرا) بظاہر اعوذ باللہ خبر ہے اور معناً دعائیہ کلمہ ہے یعنی اللّٰھم اعذنی جیساکہ انی اعیذھا بک وذریتھا من الشیطان الرجیم سے معلوم ہوتا ہی الیا ہی استغراقیہ کے معنی اللّٰھم اغفرلی ہے دلیل اسکی یہ ہی کہ کلمہ اعوذ باللہ سے اپنے فعل کی خبر دی گئی ہے (یعنی پناہ جوہم) اور اسقدر حصول مطلب کے لیے مفید نہین فائدہ بطریق دعا (یعنی بدہ مارا الٰہی پناہ از شیطان) متصور ہو سکتا ہے پس معلوم ہوا کہ اس کلمہ کے معنی دعائیہ ہین۔ باقی رہا یہ سوال کہ مؤول کی کیا وجہ ہے کیون صاف طور پر اللّٰھم اعذنی کی تعلیم نہین دی گئی تو اسکی یہ وجہ ہی کہ آیت اوفوا بالعھد اذا عاھدتم اور اوفوا بعھدی اوف بعھدکم سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان اور رحمان کے مابین معاہدہ ہے تو گویا قاری اس معاہدے کے متعلق خبر دیتا ہے کہ یا الٰہی باوجود نقصانات بشری اور انسانی کمزوری موجود ہونے کے مین حق عبودیت ادا کر چکا یعنی اعوذ باللہ کہنے سے الٰہی تو اپنے فضل و مہربانی اور رحمت کے ساتھ حق ربوبیت کو قبول عیذک من الشیطان الرجیم عطا کر کے مجھے اطمینان بخش۔ (مسئلہ تیسرا) اعوذ فعل مضارع ہے جو حال اور استقبال دونون معنی دیتا ہے۔ کیا مضارع ان دونون معنون مین حقیقۃً مشترک ہے؟ ۔ نہین اصل بات یہ ہے کہ مضارع کے معنی حالی حقیقۃً ہین اور استقبالی مجازی سین و سوف دونون مین سے ایک کو خاص کر دیتا ہے (۵) کیا وجہ ہے کہ مضارع کے معنی حال اور استقبال مین اشتراک ہوئے اور ماضی مین کیون نہ ہوگے (۵) مضارع کا معمول ہونا بلا ریب درست ہے تو عامل کی کیا کیفیت ہے؟ اور اسم و مضارع مین مشابہت کیسی؟ (ز) لفظ اعوذ باللہ کے یہ معنی ہین کہ انسان حال اور استقبال دونون مین مستعیذ ہوتا ہے اور یہی اس مین کمال ہے تو کیا جنت تک بھی استعاذہ باقی

رہے گا (ج) اعوذ اپنے نفس سے حکایت ہوتی ہے اور ضروری ہے چار حرف مضارع جنکا مجموعہ اتین ہے اور اعوذ باللہ کے متعلق بہت سی عقلی بحثین ہین (الف) اعوذ باللہ مین الصاق کی ب ہے اور اس کے متعلق بہت سے مسائل ہین۔ (مسئلہ اول) بصری تو اسے ب الصاق کہتے ہین مگر کوفی بار آلہ مانتے ہین جسکا نام بار تضمین ہے حاصل کلام یہ ہے کہ لامحالہ بار کا متعلق فعل ہی ہوگا۔ اس مین فائدہ یہ ہے کہ اس فعل کا لگاؤ بغیر واسطہ اس شئے کے جسپر بار واقع ہی نہین ہوسکتا اور اسے بار الصاق اس لیے کہتے ہین کہ اسکے ذریعہ سے دونون مین لگاؤ پیدا ہوتا ہے اور بار آلہ اس لیے کہ وہ ایسی شئے پر داخل ہے جو آلہ ہے (مسئلہ دوسرا) یہ متفقہ امر ہے کہ فعل ضرور مضمر ہوتا ہے کیونکہ بالقلم کہنے سے کسی قسم کا فائدہ نہین حاصل ہوتا اور کتبت بالقلم کہنے سے مفید ہوتا ہے اور اس سے پتہ ملتا ہے کہ حرف بار فعل مضمر سے متعلق ہے اور اسکا متعلق قول خداوندی لافعلن ہے جس کے معنے آحلف باللہ لافعلن (سوگند مے خورم بخدا ہر آئینہ خواہم کرد این کار را) تو چونکہ سیاق کلام سے معلوم ہوسکتا تھا اسلیے احلف کو حذف کردیا گیا۔ اسی طرح کتبت بالقلم وغیرہ مین فعل محذوف ہے اور ایسا ہی مستعاذ منہ کو علی اسم اللہ کہتے ہین جس کے معنے سیر علی اسم اللہ ہین۔ (مسئلہ تیسرا) جب فعل کا محذوف رکھنا ثابت ہوچکا تو ہم کہتے ہین کہ ایسی صورتون مین کلام حذف فعل سے فصیح بنجاتا ہے کیونکہ فعل محذوف رکھنے کا انسان کو اختیار ہوتا ہے کہ جو مناسب ہو خود سمجھ لے گویا فائدہ عمومیت کا ہوتا ہے "یعنی تمام مہمات ممکنہ کو بواسطہ اعوذ ہی حل کیا جاتا ہے۔ اور اللہ کے نام سے ابتدا کرنے سے"۔ برخلاف اس کے اگر فعل کی تصریح کردی جائے تو عمومیت نہین رہتی بلکہ مصرح فعل ہی رہتا ہے اور ذہن اس کے سوا اور کسی طرف منتقل نہین ہوتا جیسا کہ اللہ اکبر مین بغرض اختصاص تصریح کردی ہے اور اللہ اکبر نہین کہا ورنہ عمومیت ہوتی اور بیان یہ مقصود نہین۔ (مسئلہ چوتھا) سیبویہ کہتا ہے کہ بار چونکہ حرف جار ہے اس لیئے اسے مکسور پڑھا گیا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ کاف تشبیہ بھی حرف جار ہے لیکن منصوب پڑھا جاتا ہے اسکی کیا وجہ ہے۔ ہم کہتے ہین کہ در اصل یہ کاف اسم کے قائم مقام ہے اور عمل مین ضعیف ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے چونکہ حرف کا وجود صرف بجہت عمل ہی ہے اس لیے وہ قوی ہوتا ہے (مسئلہ پانچوان) اکثر اوقات بار اصلی ہوتی ہے جیسے نص قل ماکنت بدعا من الرسل مین بدع کی بار اصلی ہے اور زائد (یعنی ہولی

ہے اور اسکی چار صورتین ہین اول بار الصاق جیسے آعوذ باللہ اور بسم اللہ دوسری شافعی
رحمہ اللہ کے نزدیک تبعیض کی بار تیسری بار تاکید نفی کی جیسے آیت و ما ربک بظلام للعبید اور چوتھی
بار تعدیہ جیسے نص ذہب اللہ بنورہم یعنی اذہب نورہم اور پانچوین بار بمعنی فی جیسے حل بالمکان
اے حل فی المکان - اور بائے قسم جیسے باللہ یہ بار در اصل بار الصاق کی ہی قسم ہے
(مسئلہ چھٹا) بعض کا خیال ہے کہ وامسحوا برؤسکم مین بار زائدہ ہے اور در اصل وامسحوا رؤسکم
ہے - شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہین کہ برؤسکم کی بار مفید تبعیض ہے دلیل بہت وجوہ سے پیش کرتے
ہین (وجہ اول) چونکہ کلام خداوندی سے اظہار فائدہ مقصود ہے اس لیے بار زائدہ
نہین ہوسکتی ورنہ لازم آئے گا کہ احکم الحاکمین کا کلام لغو ہو اور یہ حکم فضول ہے خداوند تعالی کی
ذات مین یہ ناممکن ہے - تو معلوم ہوا کہ بار زائدہ فائدہ دیتی ہے وکل من قال بذلک قال
ان تلک الفائدۃ ہی التبعیض - (وجہ دوم) مسحت بیدی المندیل اور مسحت یدی بالمندیل مین
فرق کیا گیا ہے دوسرے قول مین بے کے معنے یہ ہین کہ مندیل کے کسی جزء سے ہاتھ صاف کیا
تو اس فرق سے ہمارے خیال کی کافی تائید ہوگئی (وجہ سوم) بعض اہل لغت نے لکھا ہے
کہ بار بمعنی تبعیض بھی ہوا کرتی ہے اور بعض نے انکار بھی کیا ہے - لیکن روایت اول مرجح
ہے - اور بار بمعنی تبعیض مین مقدار بعضیت کسی نے مقرر نہین کی ہے تو معلوم ہوا کہ کوئی بھی
مقدار ہو اُسے بعض کہین گے پس یہ لازم آیا کہ سر کے کسی حصہ پر مسح کرنے سے مسح سر
ہو جائے گا - اسپر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ خداوند تعالے فرماتا ہے فامسحوا بوجوہکم وایدیکم
آپ کے خیال کے مطابق ہاتھ و منہ کے کسی جزء پر کر لینا تیمم کے لیے کافی ہونا چاہیے تھا حالانکہ
آپ اس جگہ تبعیض کو نہین مانتے بلکہ تعمیم واجب ٹھہراتے ہین امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف
سے یہ جواب ہوسکتا ہے کہ نص ہذا کے تبعیضی معنی نہ ہونے پر بہت سے دیگر دلائل موجود
ہین جن سے ہاتھ اور منہ پر تمامہ مسح ہونا واجب ثابت ہوتا ہے لیکن تمامہ مسح سر کے وجوب
پر کوئی دلیل نہ تھی اس لیے وہان مقدار مذکور کافی ہوسکتی تھی اور یہان نہین - (مسئلہ ساتوان)
صاحبین امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ بار الصاق سے چند مسائل اخذ کرتے ہین (اول) امام محمد رحمہ اللہ
زیادات مین لکھتے ہین کہ جسطرح انت طالق ان شاء اللہ سے طلاق نہین پڑتی اسی طرح
انت طالق بمشیۃ اللہ تعالے کے کہنے سے عورت مطلقہ نہین ہوتی بخلاف اس کے لمشیۃ اللہ
سے طلاق پڑ جائے گی کیونکہ اب اس کے معنے تعلیلی ہوگئے ہین اور یہی فرق انت طالق بارادۃ

اللہ وانت طالق لارادۃ اللہ میں ہے لیکن انت طالق بعلم اللہ اور لعلم اللہ میں کوئی فرق نہیں بلکہ دونوں طرح طلاق ہوجائیگی۔ اور ان دونوں باتوں میں بہت فرق ہے (د) دوم) اگر کوئی اپنی عورت سے طلقی نفسک ثلاثا بالف کہے تو عورت کے ایک دفعہ کہنے سے ایک طلاق ہوجائیگی کیونکہ بالف کی بار بدلیت پر دلالت کرتی ہو تو بدل کو مبدل پر تقسیم کرنے سے ہر ایک طلاق ثلث الف کے قائم مقام ہوگی لیکن اگر کوئی بجائے بالف کے طلقی نفسک ثلاثا علی الالف کہے اور عورت نے ایک دفعہ طلاق کہ دی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک بھی طلاق نہوگی۔ کیونکہ علی حرف شرط ہے اور کلام میں شرط مفقود صاحبین رحمہا اللہ کے نزدیک ایک طلاق ہوجاتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس مقام پر بے کے متعلق بہت سے مسائل ہیں (الف) ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بے کے ذریعہ ثمن اور مثمن میں فرق ہوجاتا ہے جیسے اگر کوئی بعت کذا بکذا کہے تو جس با داخل ہوئی وہ صرف ثمن ہوگا۔ اور بیع فاسد بھی اسی اصول پر مبنی ہے جیسے اگر بعت ہذا الکرباس بمن من الخمر کہنے سے بیع تو صحیح ہوگی مگر انعقاد بیع فاسد ہوگا اور بعت ہذا الخمر بہذا الکرباس سے بیع صحیح نہیں ہوگی۔ صورت اول میں تو خمر ثمن ہے اور دوسری صورت میں مثمن اور خمر ثمن تو ہوسکتی ہے لیکن مثمن نہیں۔ (ب) شافعی رحمہ اللہ بعت منک ہذا الثوب بہذا الدرہم میں نعیین درہم سمجھتے ہیں مگر ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعیین نہیں کرتے (ج) آیت اَنّ اللہ اشتری من المومنین انفسہم واموالہم بان لہم الجنۃ میں جنت کو جان ومال کا ثمن قرار دیا ہے۔

(اصول فقہ کے چند مسائل) (الف) بار سببیہ کے معنے دیتی ہے جیسے قول خداوندی ذٰلک بانہم شاقوا اللہ میں بے سبب ظاہر کرتی ہے بعض کا خیال ہے کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ لفظ سبب پر بھی بے کا لانا جائز ہے جیسے ثبت ہذا الحکم بہذا السبب (ب) اگر با سے اظہار سبب ہوتا ہے تو بار سببیہ اور لام سببیہ میں فرق بیان کرنا چاہیے۔ (ج) بار سبحانک اللہم وبحمدک اور بار نحن نسبح بحمدک کے متعلق تفصیلی بحث ہونی چاہیے کیونکہ آیت اول میں متعلق معلوم نہیں اور دوسری میں وجوباً۔ (د) کہتے ہیں کہ تمام علوم کتب اربعہ میں موجود ہیں اور اُن کے علوم قرآن شریف میں اور اُس کے سورۂ فاتحہ میں اور سورۂ فاتحہ کے علوم بسم اللہ الرحمن الرحیم میں اور اُس کے علوم بار بسم اللہ میں موجود ہیں میرے خیال میں اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ تحصیل علوم کی اصلی غرض وصول الی اللہ ہے اور بسم اللہ

کی بے الصاق کے معنی بھی دیتی ہے تو وہ عبد کو رب سے ملا دیتی ہے یہ اعلیٰ درجہ کا کمال ہے

(نوع تیسری اس باب کے مباحث مین سے۔ حروف جر کے مباحث مین)

کلمہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم دو نوع کے حرف جر کو شامل ہے یعنی بار۔ اور من تو ہم من کے متعلق بحث شروع کرتے ہین بے پر بحث ہو چکی (الف) اخذت المال من ابنک مین نون کو مکسور پڑھا گیا ہے اور اخذت المال من الرجل مین مفتوح سے ثابت ہوتا ہے کہ من حرف معرب (اعراب قبول کرنے والا ہے) ہے کیونکہ حرکات کا مختلف ہونا اختلاف عامل کے سبب ہوتا ہے اور عامل کہتے ہین اس امر کو جو کسی خاص حرکت پر دلالت کرے اور معمول کے آخری حرف کی حالت مین تبدیلی پیدا کر دے۔ (ب) من کی چار قسمین ہین تبعیضیہ۔ زائدہ۔ بیانیہ اور انتہا کی ابتدا ظاہر کرنے والا۔ (ج) مبرد چوتھی قسم کو اصل قرار دیتا ہے اور باقیون کو اسکی شاخین اور مبرد کے سوا باقی سب تبعیضیہ کو اصل قرار دیتے ہین۔ (د) بعض تیسری قسم کو نہین مانتے اور قول خداوندی یغفر لکم من ذنوبکم مین من سے ایک زائد فائدہ سمجھتے ہین یعنی خداوند کریم کچھ تمھارے گناہ بخشیگا اور جس نے کچھ گناہ بخشدیے گویا تمام ہی بخشدیے (ہ) من اور عن کا فرق قابل ذکر ہے جیسا کہ ثم لآتینھم من بین ایدیھم ومن خلفھم وعن ایمانھم وعن شمائلھم مین دو جگہ تو من آیا ہے اور دو جگہ عن اس مین دو سوال پیدا ہوتے ہین (اول) کیا وجہ ہے کہ پہلی دونون جگہون مین من خاص کیا گیا اور پچھلی دونون جگہون مین عن (دوم) جب شیطان نے اپنے کلام مین من اور عن دونون کو استعمال کیا ہے تو کیا وجہ ہے کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم مین من لایا گیا اور عن نہین۔ (نوع چوتھی لفظ شیطان کی تحقیق) شیطان شیطنۃ کا مبالغہ ہے جیسے رحمان رحمۃ کا اور رجیم بھی شیطان فعیل بمعنی مفعول ہے اور اللہ کے بارے مین رحیم بمعنی فاعل ہے تمہید بالعد فرار من الشیطان الرجیم الی الرحمان الرحیم کی مقتضی ہے جو ان دونون مین مساوات پیدا کر دیتی ہے تو یہ بعینہ وہی بات ہوگی جو فرقہ ثنویہ کہتے ہین کہ اللہ اور ابلیس دونون بھائی ہین لیکن اللہ کریم رحیم ہے اور ابلیس موذی خبیس اور لئیم ہے۔ عاقل ہمیشہ شریر سے بھاگ کر کریم و رحیم کی طرف جاتا ہے۔ تو اگر خدا کریم و رحیم تھا تو شیطان کو کیون پیدا کیا اور بندون پر اسکو مسلط کیون بنایا۔ اور اگر نہین تو اسکی طرف رجوع کرنا اور شیطان سے پناہ مانگنے سے کیا فائدہ ہوا۔ (ج) کیا آسمانون مین فرشتے بھی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھتے ہین اگر پڑھتے ہین تو انکا استعاذہ شیطان سے ہوگا

بلکہ خود اپنے سے (و) کیا جنتی جنت میں اعوذ باللہ کہیں گے (ہ) انبیا اور صدیقین کیوں اعوذ باللہ پڑھتے ہیں جبکہ شیطان خود ان سے کنارہ کشی رکھتا ہے جیسا کہ فبعزتک لاغوینہم اجمعین الا عبادک منہم المخلصین سے معلوم ہوتا ہے اور انکے ماسوا باقی سب آدمی جب خود اسکی دعوت کو قبول کرتے ہیں جیسا کہ خود شیطان کہتا ہے وما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلوموني ولوموا انفسکم تو پھر کیا وجہ ہے کہ وہ شیطان سے پناہ مانگتے ہیں انہیں اپنے آپ سے مانگنا چاہیے تھا اور اہم جانب کو چھوڑ کر جانب اضعف کیوں اختیار کیا۔

کتاب دوسری

بسم اللہ الرحمن الرحیم کے مباحث کے بیان مین اور اس مین کئی باب ہین باب اول اُن مسائل کے بیان مین جو بمنزلہ مقدمات ہین

(مسئلہ اول) پہلے ہم بیان کر چکے ہین کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کی با کسی مضمر کے متعلق ہے پس ہم کہتے ہین کہ محذوف فعل بھی ہو سکتا ہے اور اسم بھی یا اور یہ دونون بسم اللہ کے پہلے بھی محذوف ہو سکتے ہین اور بعد بھی۔ اب چار صورتین ہو گئین صورت اول یعنی مضمر فعل ہو اور مقدم جیسے ابدأ باسم اللہ دوسری صورت مضمر اسم ہو اور مقدم جیسے ابتداء الکلام باسم اللہ تیسری صورت مضمر فعل ہو مگر بسم اللہ کے بعد جیسے باسم اللہ ابدأ چوتھی صورت مضمر اسم ہو اور مؤخر جیسے باسم اللہ ابتدائی۔ اس کے بعد اب یہ دیکھنا ہے کہ تقدیم اولے ہے یا تاخیر عام طور پر دونون کو اچھا سمجھا گیا ہے کیونکہ قرآن شریف مین دونون طرح آیا ہے جیسے بسم اللہ مجرٰہا و مرسٰہا مین تقدیم ہے اور اقرأ باسم ربک مین تاخیر مگر میرے نزدیک تقدیم تاخیر سے بہتر ہے کیونکہ (دلیل اول) خداوند تعالے قدیم واجب الوجود لذاتہ ہے۔ تو گویا خدا کا وجود دیگر تمام وجودون سے مقدم ہے اور جو مقدم بالذات ہو اُسکا ذکر بھی مقدم ہونا چاہیے (دلیل دوم) اللہ تعالے فرماتا ہے ہو الاول والاخر اور للہ الامر من قبل ومن بعد (دلیل سوم) مقدم ذکر کرنے سے تعظیم و تکریم زیادہ ہوتی ہے (دلیل چہارم) ایاک نعبد مین فعل اسم سے مؤخر ہے تو باسم اللہ مین بھی مؤخر ہونا چاہیے یعنی باسم اللہ ابتدائی۔ (دلیل پنجم) مین نے شیخ ضیاء الدین عمر رضی اللہ عنہ کو کہتے سُنا ہے کہ کہا مین نے شیخ ابا القاسم انصاری رحمہ اللہ کو کہتے سُنا کہ شیخ ابو سعید بن ابی الخیر المیہنی اپنے استاد ابی القاسم القشیری کے ہمراہ جیر پاس آئے اور اُستاد قشیری فرمانے لگے کہ محققین کہتے ہین کہ ہمنے کبھی کوئی چیز نہین دیکھی جس کے آخر اللہ نہو ابو سعید بن ابی الخیر نے سُنکر جواب دیا کہ یہ مریدون کا مرتبہ ہے لیکن محققون کو کوئی شے نہین دکھائی دیتی مگر اللہ کو اول دیکھتے ہین۔ مین کہتا ہون کہ اصل بات یہ ہے کہ مخلوق سے خدا کی طرف انتقال کرنا اشارہ ہے انی کی طرف اور خالق سے مخلوق کی جانب انتقال سے اشارہ لمی کا ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ لمی انی سے اشرف ہے تو اگر کوئی فعل شروع مین مضمر بتائے تو گویا اُس نے اول اپنے افعال کو واجب جانا اور

ہو خدا سے استعانت کے اور جو فعل کو بسم اللہ کے بعد محذوف کرتا ہے۔ وہ اول استعانت من
اللہ کو واجب سمجھتا ہے بعد مین اپنے آپ کو پڑنا لتا ہے (مسئلہ دوسرا) کیا اضمار فعل اچھا ہے
یا اضمار اسم۔ شیخ ابوبکر رازی اضمار فعل کو اولے سمجھتے ہین کیونکہ سیاق قرآنی سے یہی معلوم ہوتا ہی جیسے
ایاک نعبد و ایاک نستعین اور اصل یون ہے قولوا ایاک نعبد و ایاک نستعین اور قولوا
بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ مین کہتا ہون کہ اسپر کوئی کہ سکتا ہے کہ اسم اولی ہو کیونکہ باسم اللہ ابتداء
کل شئے کہنے سے اس امر کا پتہ ملجاتا ہے کہ وہ ذات تمام مخلوقات اور کل کائنات کا مبداء اصلی
ہے یہ علٰحدہ بات ہے کہ پڑھنے کے وقت قائل اسکا ذکر کرے یا نہ اور اس مین شک نہین
کہ یہ احتمال بہت ٹھیک ہے اور اس بحث کی پوری تحقیق عنقریب ہوگی جہان ہم ثابت کرینگے
کہ الحمد للہ اور قولوا الحمد للہ مین سے کونسا اولی ہے۔ کیونکہ اس سے بھی اس امر کا پتہ ملتا ہے
کہ وہ ذات بذاتہ مستحق حمد ہے اور اس مین قائل کے کہنے یا نہ کہنے کا کچھ لحاظ نہین (مسئلہ تیسرا)
حرف با جر دیتا ہے جیسے بسم اللہ اور اضافۃ سے بھی جر آتی ہے جیسے بسم اللہ مین لفظ اللہ مجرور
ہے اور الرحمن الرحیم کا مجرور ہونا بہ تبعیت موصوف ہے (یہان ابحاث (اول) حرف جر کیون جر
دیتے ہین (دوم) اضافت سے جر کیون آتی ہے (سوم) جر حرفی قوی ہے یا جر اضافی۔ (چہارم)
کے قسم کی اضافت ہے۔ اضافۃ الشئی الی نفسہ کو تو محال مانا گیا ہے۔ اب رہی دو صورتین
(اول) اضافت الجز الے الکل۔ جیسے بابِ حدید و خاتم ذہب کیونکہ انگھوٹی سونے کی جزو
ہے اور دروازہ لوہے کا جز (دوم) اضافت الشئے الے خارجہ جیسے غلام زید کیونکہ مضاف الیہ
مضاف کا مغائر ہے باقی رہے اقسام نسب اور اضافات تو اقسام نسب چونکہ غیر متناہی
ہین اس لیے انکا شمار اور حد بندی نہین ہو سکتی (مسئلہ چوتھا) لفظ اسم اور ذات مسمی
مین ایک نسبت ہوتی ہے جس سے مسمی کی شناخت ہو جاتی ہے۔ گویا ایسا معلوم
ہوتا ہے جیسے مسمی نے کسی کو یہ کہا ہے کہ جب تم فلان لفظ سنو تو مجھے سمجھ لو۔ پس معلوم
ہوا کہ اسم کو مسمی کی طرف اضافت کرنا جائز ہے جیسے بسم اللہ (مسئلہ پانچوان) ابو عبید
بسم اللہ مین اسم کا ذکر زائد سمجھتا ہے اصل باللہ ہی ہے اور اسم گویا تو تبرک کی غرض سے
بیان کیا گیا ہے یا قسم کا مغالطہ رفع کرنا مقصود ہے مین کہتا ہون کہ ابو عبید کا خیال صائب
نہین اصل کلام یون ہے ابدءُ بسم اللہ کیونکہ ہمین ابتداء کا حکم ہے اور ابتداء ہمارے
ایک فعل پر صادق آتی ہے اور فعل ہمارے الفاظ اور قول ہی ہے پس معلوم ہوا کہ ابداءً

بذکر اللہ اور ابداً باسم اللہ مراد ہے اور نیز اس مین یہ فائدہ ہے کہ جیسے خدا کی ذات اشرف ہے ویسے ہی اسکا ذکر اور اسم اشرف ہے اور جیسے اللہ کی ذات سب سے سابق ہی اسی طرح اسکا ذکر اور اسم تمام ذکرون اور اسمون پر سابق ہے پس اس تقریر سے لفظ اسم مین بہت سے فوائد ہوے۔

باب دوسرا

ان دونون کلمات کی کتابت اور قرأت کے متعلق چند مفید نوٹ

مسائل قرأت کے متعلق بہت ہین (مسئلہ اول) یہ متفقہ امر ہے کہ صرف بسم پر وقفہ کرنا جائز نہین اور مفید معنی نہین اور بسم اللہ الرحمن پر ٹھہرنا صحیح ہے اور کفایت کرتا ہے۔ مگر بسم اللہ الرحمن الرحیم پر وقفہ کرنا بالکل درست اور وقف تام ہے جاننا چاہیے کہ وقف کی مذکورہ بالا تینون صورتین یعنی ناقص کافی اور تام ہو سکتی ہین اگر ایسے کلام پر وقفہ کیا گیا ہے جو مفید معنی نہو تو وہ ناقص ہوا اور کلام مفید معنی اور مابعد ماقبل سے متعلق ہو اسپر وقفہ کرنا وقف کافی ہوگا اور ایسے کلام تام پر ٹھہرنا جس سے ربط نہ ٹوٹے اور مابعد سے بالکل علٰحدہ ہو تو وقف تام ہوگا اسپر کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ الحمد للہ رب العالمین کلام تام ہے لیکن الرحمن الرحیم کلام تام نہین اس لیے کہ مالک یوم الدین کا اس سے صفتی تعلق ہے اور صفات موصوف کے تابع ہوا کرتی ہین تو اگر صفات کو موصوف سے جدا کرنا جائز ہے تو بسم اللہ الرحمن کو کیون مستقل آیت نہین مانا جاتا اور الرحیم کو دوسری آیت اور اگر جدا کرنا جائز نہین تو الرحمن الرحیم کو مستقل آیت کیون بنایا (اس اعتراض کا جواب دینا ضروری ہے) (مسئلہ دوسرا) تمام قاری بزبان واحد کہتے ہین کہ بسم اللہ اور الحمد للہ مین لام پر زیادہ زور نہین دینا چاہیے کیونکہ کسرہ سے لام مفخمہ کی طرف آسانی کے ساتھ انتقال نہین ہو سکتا اس لیے کہ کسرہ مقتضی تسفل ہے اور لام مفخمہ حرف مستعل ہے تو ظاہر ہے کہ نشیب سے فراز کو جانا دشوار ہوتا ہی البتہ منصوب و مرفوع ہونے کے وقت امالہ سے نہ پڑھنا اور لام پر زور دینا مستحسن ہی جیسے اللہ لطیف بعبادہ اور قل ہو اللہ احد اور ان اللہ اشتری من المومنین انفسہم (مسئلہ تیسرا) کلمۂ مذکورہ کو تفخیم کے ساتھ پڑھنے سے کئی امور مقصود ہین (اول) کلمہ لات سے فرق کرنا (دوم) تفخیم کے معنے تعظیم بھی ہین اور کلمۂ اللہ تعظیم کا مستحق ہے (سوم) لام رقیقہ کنارہ زبان سے ادا ہوتا ہے اور مغلظہ تمام زبان سے اور زیادہ عمل ثواب کا باعث ہے نیز توریت مین لکھا ہے اے موسیٰ کامل دل سے اپنے رب کو جواب دے اور انسان کا تمام زبان سے ذکر کرنا تمام دل پر دلالت کرتا ہے پس معلوم ہوا کہ تمام زبان سے پڑھنے سے موجب ازدیاد تعظیم ہے (مسئلہ چوتھا) لام رقیقہ اور لام غلیظہ مین وہی نسبت ہے جو دال اور

طار یا سین اور صاد مین ہے کیونکہ دال طرف زبان سے اور طار تمام زبان سے اور ایسا ہی
سین طرف زبان سے اور صاد کامل زبان سے ادا ہوتی ہے جب یہ ثابت ہو گیا کہ لام غلیظ
اور رقیقہ کے مابین سین اور صاد کی سی نسبت ہے تو ہم دیکھتے ہین کہ دال کو ایک حرف طار
کو دوسرا حرف ایسا ہی سین کو ایک حرف صاد کو دوسرا حرف کہا جاتا ہے تو ضروری ہوا
کہ لام غلیظہ کو ایک حرف۔ اور رقیقہ کو دوسرا حرف قرار دیا جائے لیکن قوم انہین علیحدہ
علیحدہ حروف قرار نہین دیتی مگر فرق ضرور ہونا چاہیے (مسئلہ پانچوان) لفظ اللہ کا لام
مشدد بحیث ادغام لا مین ہے لفظ اللہ مین دراصل دو لام ہین ایک لام تعریف اور دوسرا
لام اصلی لیکن یہ متحرک ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو حرف ایک جنس کے یکجا جمع
ہو جاوین اور پہلا حرف ساکن اور دوسرا متحرک ہو تو حرف ساکن متحرک مین مدغم کر دیتے
ہین کوئی ضروری نہین کہ ایک کلمہ ہو بلکہ دو کلمون مین بھی ہوتا ہے کلمہ واحد کی مثال
لفظ اللہ اور ادغام فی الکلمتین کی مثال فما ربحت تجارتہم۔ مابکم من نعمۃ اور مالہم من اللہ ہے
جاننا چاہیے کہ واو یار الف اور لام اگر ساکن ہون تو اجتماع مثلین نہو تو ادغام جائز نہین
لیکن اگر متحرک ہون اور اجتماع مثلین ہو تو ادغام جائز ہوگا (مسئلہ چھٹا) ارباب مجاہدہ اور
صاحب اشارات کے مطلب کا اس مقام سے ایک باریک نکتہ نکلتا ہے کہ لام تعریف اور
لام اصل لفظ اللہ مین جمع ہو گئے تو لام اول ثانی مین مدغم ہونے سے لام اصلی رہگیا اس سے
یہ اشارہ ملتا ہے کہ دربار خداوندی کی معرفت حاصل ہونے کے بعد معرفت تو فنا ہو جاتی ہے
اور صرف معروف ازلی جیسا پہلے زیادتی و نقصان سے پاک رہتا ہے ویسا ہی رہجاتا
ہے (مسئلہ ساتوان) لفظ اللہ کے الف کو حذف کرنا جائز نہین لیکن ضرورت شعری
پر وقف کے لیے جائز ہے جیسے اقبل سیل جاء من عند اللہ یحود جود الجنۃ المغلہ۔ بحث ہذا
سے چند مسائل شرعیہ نکلتے ہین۔ (اول) کیا بلہ کے لفظ سے حلف اٹھانے سے قسم
ہو جاتی ہے۔ بعض کہتے ہین قسم نہین ہوتی کیونکہ بلہ تری کو بھی کہتے ہین باقی سب کے
نزدیک قسم ہو جاتی ہے کیونکہ اصل لغت کے موافق اس کے معنی قسم کے ہین اور پھر اسپر
قسم کی نیت تو وجہ جوازی کی کیا (دوم) کیا ذبیحہ حلال ہوگا اگر ذبح کے وقت بلہ پڑھا جاے
(سوم) کیا صرف اللہ کے کہنے سے نماز جائز ہوگی یا نہ؟ (مسئلہ آٹھوان) کسی نے امالہ لفظ
اللہ مین جائز نہین رکھا مگر بعض روایتون سے ثابت ہوتا ہے کہ قتیبہ نے جائز سمجھا ہے (مسئلہ نوان)

ہے کہ لام تعریف را میں مدغم ہے اور تمام قرار بالاتفاق مانتے
ہیں کہ لام تعریف لام میں ادغام ہو سکتا ہے۔ اور ماسوا را ر ۱۳ حرفوں میں اسکو مدغم کرنا جائز
ہے اور وہ حرف صاد۔ ضاد۔ سین۔ شین۔ دال۔ ذال۔ را۔ زا۔ طا۔ ظا۔ تا۔ ثا اور
نون ہیں جیساکہ آیت التائبون العابدون الحامدون السائحون الراکعون الساجدون الآمرون
بالمعروف والناہون عن المنکر سے معلوم ہوتا ہے اور جواز ادغام کی وجہ قرب مخارج ہے
کیونکہ لام اور دیگر مذکورۂ بالا حروف کا مخرج طرف لسان اور اس کا قریب قریب حصہ ہے
پس ادغام مستحسن ہوا اور قرار سب متفق ہیں کہ لام تعریف مذکورۂ بالا تیرہ حروف کے ماسوا
حروف میں ادغام نہیں کرنا چاہیے جیساکہ العابدون الحامدون الآمرون بالمعروف میں
سب کے سب پڑھے جاتے ہیں اور وجہ جواز ی بعد المخرج ہے کیونکہ مخرج حرفین میں جب
بعد ہو یکدم انکا زبان سے گذرنا دشوار ہو جاتا ہے اس لئے ان دونوں میں فرق ہونا چاہیے لیکن
قریب المخرجین والے حروف میں تمیز ہونی سخت مشکل ہے (مسئلہ دسواں) رحمان میں امالہ
باتفاق قرار منع ہے لیکن جواز امالہ میں نحویوں کا اختلاف ہے سیبویہ جائز سمجھتا ہے اور
اسکی وجہ الف کا بعد نون کے مکسور ہونا ہے لیکن باقی سب نحوی ناجائز سمجھتے ہیں (مسئلہ
گیارہواں) الرحمن الرحیم کا اعراب بالاتفاق کسرہ ہے کیونکہ یہ دونوں مجرور کی صفتیں ہیں
اگرچہ قوانین نحو کے مطابق رفع اور نصب دونوں انکا اعراب ہو سکتا ہے رفع میں خبر
مبتدائے محذوف کی ہوگی اور کلام اصلی یوں ہے بسم اللہ ہو الرحمن الرحیم اور نصب بلحاظ فعل
محذوف کے مفعول ہونے کے ہوگا اصل کلام یوں ہوگا بسم اللہ اعنی الرحمن الرحیم۔
(نوع دوسری اُن مباحث میں جنکا تعلق رسم خط سے ہے اور اس میں چند ایک مسائل ہیں
(مسئلہ اول) بسم اللہ کی با لمبی شکل میں لکھنا چاہیے مگر اس کے دوسری جگہ نہیں
اور اس کی دو وجہ ہیں (اول) با کے بعد الف وصل حذف کیا ہوا ہے تو با بسم اللہ کی
لمبی شکل کھینچنے سے الف محذوفہ پر دلالت ہوگی جس طرح اقرأ باسم ربک میں با اصلی کو
اسکی اصلی حالت میں لکھتے ہیں۔ (دوم) قتیبی کہتا ہے کہ کلام خداوندی کو بڑے حرف سے
شروع کرنا چاہیے عمر بن عبد العزیز فرمایا کرتے تھے کہ با کو لمبی شکل میں لکھو اور سین کو ظاہر
کرو اور میم کو مدور لکھو کیونکہ کلام خداوندی کی تعظیم ہوتی ہے (مسئلہ دوسرا) اہل اشارات
کہتے ہیں کہ با ، بڑا حرف ہے لیکن اللہ سے ملجاتی ہے تو اسکا شرا ہیں دور ہو کر مستقیم

قدہو جاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دل بھی اگر خدا کی خدمت میں لگ جاتے و مرتب
عالی پاتے۔ (مسئلہ تیسرا) بسم اللہ میں الف حذف کیا گیا مگر اقرأ باسم میں ایسا نہیں ہوا اسکی
دو وجہیں ہیں (اول) یہ کہ بسم اللہ کا استعمال بہت زیادہ ہے ہر ایک فعل کے پہلے اسکا
پڑھنا ضروری ہے۔ تخفیف کی ضرورت ہوئی جو پوری کی گئی اور چونکہ دیگر مقامات کا استعمال
نہیں اس لئے وہاں تخفیف کی ضرورت نہیں تھی۔ (دوم) خلیل اسکی یہ وجہ بیان کرتا ہے
کہ ابتدا میں سین ساکن کا پڑھنا ناممکن ہونے کی وجہ سے **الف** زیادہ کیا گیا اور اب چونکہ
بار نے یہ دشواری دور کردی تو اسکی ضرورت نہ رہی اس لئے تحریر میں گرایا گیا اور اقرأ
باسم میں الف اس لئے حذف نہیں ہوا کہ بسم اللہ سے بار جدا نہیں ہوسکتی ورنہ معنی
غلط ہوجائینگے لیکن اقرأ باسم کا گرجانا ممکن ہے اور اس صورت میں اقرأ اسم
ہونے سے معنی غلط نہیں ہونگے بلکہ صحیح۔ فظہر الفرق۔ (مسئلہ چوتھا) لفظ اللہ کو دو لام سے
اور الذی کو ایک لام سے لکھا جاتا ہے حالانکہ بظاہر ان دونوں میں کچھ فرق نہیں معلوم
ہوتا بلکہ بلحاظ لام تعریف تلفظ اور کثرت استعمال دونوں یکساں ہیں۔ لیکن حقیقۃً انمیں
فرق ہے اور اسکی تین وجوہ ہیں (اول) اللہ اسم معرب ہے دیگر اسمار کی طرح اسکا
اعراب بدلتا رہتا ہے اس لئے اسے اصلی حالت پر چھوڑ دیا گیا لیکن الذی صلہ کے
سوا معنی نہیں دیسکتا گویا یہ کلمہ کا ایک حصہ ہے۔ اور کلمہ کے بعض حصہ کا مبنی ہوتا
ہے تو الذی بھی بوجہ نقصان مبنی ہوا تو اسی وجہ پر اسمیں کمی سے کام لیا گیا اور چونکہ
اللذان بوجہ تثنیہ ہونے کے حرف سے مشابہ نہیں رہا کیونکہ حرف کا تثنیہ نہیں ہوتا تو
اسکی کمی زیادتی سے بدلگئی اور دو لام سے لکھا گیا (دوم) اگر ایک لام سے اللہ کو لکھا جاتا تو
اس میں اور آلہ میں کچھ فرق نہوتا اور التباس پڑجاتا۔ لیکن الذی میں التباس نہیں ہوتا
(سوم) جب تلفظ میں تفخیم جائز ہے تو خط میں بھی ہونا چاہیے اور حذف تفخیم کے مخالف
ہے لیکن چونکہ الذی کے ملنے میں تفخیم نہیں اس لئے خط میں بھی ترک کردی گئی (مسئلہ
پانچواں) لفظ اللہ میں ہار سے پہلے الف کو حذف کردینے کی وجہ یہ ہے کہ ایک شکل
کے دو حرف کتابت میں برے معلوم ہوتے ہیں جس طرح حروف متماثلہ کا تلفظ
مکروہ معلوم ہوتا ہے (مسئلہ چھٹا) لفظ اللہ دراصل الالٰہ تھا۔ اور اس کے چھ حروف
ہیں تعلیق کے بعد اللہ ہوگیا اور اب چار حرف ہیں۔ ہمزہ دو لام اور ہا۔ ہمزہ کا مخرج

...زبان اور ہاء کا آخری حصہ حلق ہے اس ترتیب سے ایک عجیب حالت کا اشارہ ملتا ہے کیونکہ حلق کا آخری حصہ حروف کے تلفظ کی جگہ ہے پھر یہان سے آہستہ آہستہ ترقی کرتے ہوے طرف زبان تک پہونچ جاتا ہے یہان سے پھر اپنے اصلی محل کی طرف عود کر جاتا ہے یعنی حلق کی طرف۔ پس انسان کی بھی یہی حالت ہے کہ جہالت سے ترقی کرتے ہوے سیڑھی پر سیڑھی مقام عبودیت تک پہونچتا ہے اور آخر رفتہ رفتہ ترقی کے انتہائی درجہ عالم مکاشفات اور انوار کا مشاہدہ کرتا ہے۔ پھر اس مقام سے تھوڑا تھوڑا عود شروع ہوتا ہے یہان تک کہ بحر توحید مین غرق ہو جاتا ہے یہی معنی قول النہایۃ رجوع الی البدایۃ کی ہین (مسئلہ ساتوان) نون رحمن سے پہلے الف کو تحریر مین حذف کرنا بغرض تخفیف جائز رکھا گیا ہے لیکن لکھا جاے تو بہتر ہے اور رحیم کی یا حذف کرنا جائز نہین کیونکہ رحمٰن کا الف حذف کرنے سے اس کے معنی مین کوئی خلل نہین ہوتا اور نہ ہے کچھ التباس پیدا ہوتا ہے بخلاف اس کے رحیم کی یا حذف کرنے سے معنی بھی بدل جاتے ہین اور التباس لفظین بھی ہوتا ہے۔

باب تیسرا

اسم کے مباحث کے بیان کرنے مین اور اس کی دو نوع ہین

نوع اول مباحث نقلیہ کے بیان مین - اور نوع ثانی مباحث عقلیہ کے بیان مین ہے
نوع اول مین بہت سے مسائل ہین - (مسئلہ اول) لفظ اسم کے دو مشہور لغات ہین ایک
تو اسم دوسرے وسم - عرب کے نزدیک قرآن شریف کی ہر ایک سورت کا نام اسکی علامت
(نشان) ہے - بعض نے اسکے علاوہ دو لغتین اور لکھی ہین - سم - وسم - کسائی کہتا ہے کہ عرب کبھی
تو اسم کے الف کو مکسور پڑھتے ہین اور کبھی مضموم - تو الف کو گرا دینے کے وقت جن لوگون
کے نزدیک الف مکسور ہے وہ سم پڑھین گے اور جن کے نزدیک اسکا الف مضموم ہے تو وہ وسم
کہین گے - ثعلب کہتا ہے کہ جن لوگون نے اسکا اصل سما یسمی قرار دیا ہے وہ تو اسم اور سم پڑھتے
ہین اور جن لوگون کے نزدیک اسکا سما یسمو اصل ہے وہ اسم اور سم پڑھتے ہین اور مبرد کہتا ہے
کہ مین نے عرب سے سنا ہے کہ وہ کہتے ہین ہذا اسمہ اور وسماہ اسمہ وسمہ وبسمہ (مسئلہ دوسرا)
اسم کی تصغیر بالا جماع سمی ہے اور اس کی جمع اسماء و اسامی - (مسئلہ تیسرا) اسم کے اشتقاق
کے متعلق دو قول ہین بصری تو اسے سما یسمو اذا علی سے مشتق بتلاتے ہین جسطرح بلندی سے
کوئی چیز زیادہ ظاہر ہو جاتی ہے اسیطرح اسم بھی اپنے موسوم کو دوسرے معانی پر ظاہر کر دیتا ہے
مین کہتا ہون کہ الفاظ سے معانی پہچانے جاتے ہین اور جس سے کسی شے کی شناخت ہو اسکا
علم شے سے مقدم ہونا چاہیے پس معلوم ہوا کہ معنی پر الفاظ مقدم ہین کوفیون کے نزدیک وسم
یسم سمۃً سے مشتق ہے اور سمۃً کے معنے علامت یا نشان ہے تو اسم بھی مسمی کے لئے بمنزلہ
علامت یا نشان کے ہوتا ہے - بصریون کی یہ دلیل ہے کہ اگر اسم سمۃ سے مشتق ہوتا تو اس
کی تصغیر وسیم اور جمع اوسام ہونی چاہیے تھی حالانکہ ایسا نہین (مسئلہ چوتھا) جو اصحاب وسم
یسم سے مشتق بتاتے ہین اُنکے نزدیک اسم در اصل وسم تھا واو کو حذف کر کے اُس کی جگہ
وصل کا الف لگایا گیا جس طرح زنۃ عدۃ اور صفۃ در اصل وزن وعد اور وصف تھا بعد
مین واو کو گرا دیا اور اس کے بدلے تا زیادہ کردی اور جو سمو بمعنی علو سے مشتق کرتے ہین
ان کے دو قول ہین اول تو یہ کہ وہ اصل مین سما یسمو یا سما یسمی کا امر ہے جس طرح ادع یدعو
کا امر ادع اور ارم یرمی کا امر ارم ہے بعد ازان اسے حدود افعال سے نکال کر ادوات

...ر کر دیا جس طرح کہ اذنت کو بعلاً کہتے ہین حالانکہ در اصل
...ا ہے اب بطور اسم بھی مستعمل ہوا۔ اخفش اسے الآن کی طرح خیال کرتا ہے کیونکہ اصل
...ں آن یئین بمعنی حضر سے ہے بعد مین ماضی پر الف لام داخل کر کے مفتوح ہی رہنے دیا
دوسرا قول یہ ہی کہ اسم در اصل سمو ہے جیسا کہ حمو چونکہ عام طور پر اسکا استعمال زیادہ ہے
اور متواتر حرکات کا جمع ہونا موجب ثقل تھا اس لئے واو کو حذف کر کے اسکی حرکت میم
کو منتقل کر دی اب چونکہ سین ساکن تھا اور ساکن سے ابتدا محال ہے رفع تعذر کے لئے
اسپر ہمزہ زیادہ کر دیا گیا وجہ تخصیص ہمزہ یہ ہے کہ وہ حروف زوائد مین سے ہی۔ (نوع دوسری
مسائل عقلیہ کے بیان مین) اسم کی تعریف اس کے اقسام اور انواع کا تو پہلے ذکر ہو چکا اس کے
متعلق چند مسائل کا ذکر باقی تھا انہین اب لکھتے ہین۔ (مسئلہ اول) فرقہ حشویہ کرامیہ اور اشعریہ
کہتے ہین کہ اسم اور مسمی ایک ہی چیز ہے اور تسمیہ اسم سے علحدہ چیز ہے اور معتزلہ اسکے برعکس
مانتے ہین مگر ہم تسمیہ اور مسمی دونون کو اسم سے علحدہ مانتے ہین دلائل پیش کرنے سے پیشتر ایک
مقدمہ ذہن نشین کرا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ یہ کہنا کہ اسم مسمی کا عین ہے یا نہین اُس وقت
درست ہو سکتا ہے جب ہمین ان دونون کی کیفیت اور ماہیت معلوم ہو جائے ورنہ رائے صائب
کبھی بھی قائم نہین ہو سکتی بلکہ دشوار ہے تو ہم کہتے ہین کہ اگر اسم سے اصوات منقطعہ اور حروف
مؤلفہ مراد ہین اور مسمی سے ذوات موجودات نفس الامریہ اور اعیان واقعیہ تو ان دونون کا
علحدہ علحدہ ہونا تو صاف ہے پر اسمین بحث اور چھان بین کرنی بالکل بے سود اور آب
بلون سے کم نہین ہو گا اور اگر اسم سے ذات سلمی اور مسمی سے وہی ذات مراد ہے تو نتیجہ یہ
ہو گا کہ اسم مسمی ہی ہے جسکے معنی یہ ہوے کہ ذات ذات ہی ہے تو معلوم ہوا کہ دونون
صورتون پر اِس مسئلہ مین غور و خوض کرنا محض لاحاصل اور لغو ہے کیونکہ صورت صاف تھی
اس مین تحقیق کیسی اور صورت ثانیہ اگرچہ درست ہو مگر اسمین شک نہین کہ اسمین تحقیق از
قبیل ایضاح الواضحات ضروری ہی (مسئلہ دوسرا) جن لوگون کا خیال ہے کہ اسم اور مسمی ایک
چیز ہے اس مین عجیب و غریب تاویل سوچی ہے بایں طور کہ اسم ہر ایسے لفظ کا نام ہے جو صرف
معانی پر دلالت کرے زمانہ معین و وقت پر نہ کرے۔ اور خود اسم پر یہ تعریف صادق آتی ہے
پس ضروری ہوا کہ لفظ اسم اپنی ہی ذات کا اسم ہو اور لفظ اسم اسم کا مسمی ہو تو معلوم ہوا
کہ اسم عین مسمی ہے لیکن اس پر ایک اعتراض ہے کہ اسم کا مسمی اسم ہونا از قبیل اضافات

ہے اور یہ ظاہر ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ باہم مغائر ہوا کرتے ہیں (مسئلہ تیسرا) یہ بات کہ اسم عین مسمی نہیں ہو سکتا چند وجوہات پر مبنی ہے۔ (اول) بسا اوقات اسم موجود ہوتا ہے مگر مسمی معدوم کیونکہ المعدوم منفی کے معنی ہیں سلب کا ثبوت نہیں ہوتا یہ ظاہر ہے کہ الفاظ موجود ہیں مگر مسمی عدم محض اور نفی ہے۔ ایسا ہی بسا موقع مسمی ہوتا ہے مگر اسم نہ دارد جیسے وہ موجودات جنکا نام معلوم نہیں ہوا پس ان دونوں میں سے ایک کا موجود ہونا اور دوسرے کا معدوم ہونا مغائرت ثابت کرتا ہے۔ (دوم) اسمار کی کثرت اور مسمی کی قلت جیسے الفاظ مترادفہ ایسا ہی مسمی کی کثرت اور اسمار کی قلت جیسے اسمار مشترکہ سے بھی مغائرت معلوم ہوتی ہے۔ (سوم) یہ بات کہ اسم کا مسمی اسم ہے اور مسمی اسم کا مسمی ہے از قبیل اضافات ہے جیسے مالکیت مملوکیت اور مضاف اور مضاف الیہ کا باہم مغائر ہونا مسلم امر ہے لیکن کوئی یہ کہ سکتا ہے کہ کون الشئی عالم بنفسہ میں اس اصول کا اجرا صعوبت پیدا کرتا ہے (چہارم) اسم اصوات مقطعہ ان کو کہتے ہیں جن سے مسمیات کی شناخت ہوتی ہے مگر اصوات عوارضات میں سے ہیں۔ جن کے لئے آخر فنا ہے لیکن بخلاف اسکے ہم دیکھتے ہیں کہ کئی مسمی موجود رہتے ہیں بلکہ ان کا وجود واجب بالذات ہوتا ہے (پنجم) جب ہم لفظ نار اور ثلج بولتے ہیں تو اسوقت ہماری زبان پر صرف یہی دو نون الفاظ ہی ہوتے ہیں نار اور ثلج نہیں حالانکہ چاہیے تھا کہ وہ بھی ہوں کیونکہ اسم اور مسمی ایک چیز ہے۔ اور یہ بات ایسی ہے جو کسی عاقل کو نہیں بھاتی۔ (ششم) قول خداوندی و للہ الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بہا۔ اور فرمودہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم ان للہ تعالیٰ تسعۃ و تسعین اسما میں اسم اسماء بہت اور مسمی فقط ایک یعنی اللہ عز و جل ہے (ہفتم) قول خداوندی تبارک اسم ربک سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم اللہ کی طرف مضاف ہو سکتا ہے حالانکہ اضافۃ الشئی الی نفسہ محال ہے۔ (ہشتم) بسم اللہ اسم اللہ الاکرم اور اللہ اکبر سے تفریق مفہوم ہوتی ہے جس سے اسم اور مسمی کا ایک شے ہونا لازم آتا ہے۔ (نہم) ہم اسمار کی دو قسمیں کرتے ہیں اسمار عربیہ اور فارسیہ جیسے اللہ کو اسم عربی اور خدا کو اسم فارسی کہتے ہیں۔ لیکن ذات ستودہ صفات تفریق سے پاک ہے۔ (دہم) خداوند تعالیٰ بحکم للہ الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بہا ہمیں حکم دیتا ہے کہ اسکو پکارا جائے تو معلوم ہوا کہ اسمار آلۂ دعا ہیں اور مدعو اللہ تبارک جل شانہ ہے تو ذات مدعو اور لفظ

[illegible] چونکہ اسم و مسمی کو ایک چیز مانتے ہیں اس کا
[illegible] ہے۔ آیت تبارک اسم ربک میں تبارک الذی ہے
ہے صوت و حروف نہیں ہیں اور حکم یہ ہے کہ اگر کسی کی عورت کا نام زینب ہو
اور وہ زینب طالق کہے تو اس سے اسکی عورت پر طلاق ہو جائیگی تو معلوم ہوا
کہ اسم اور مسمی میں مغائرت نہیں ورنہ طلاق نہیں ہونی چاہیے۔ آیت کے متعلق یہ
جواب ہے کہ جب ہم خداوند کریم کو عیوب سے پاک اور آفات و بلیات سے محفوظ
مانتے ہیں اسی طرح ان الفاظ اور حروف کو جن سے ذات اللہ کی شناخت ہوتی
ہے لغویات بیہودگی اور سوء ادبی سے پاک کیوں نہ مانا جائے۔ باقی رہا حکم۔ تو اسکا
یہ مطلب ہے کہ وہ ذات جسکو زینب سے تعبیر کیا جاتا ہے مطلقہ ہے اور یہی وجہ
طلاق ہو جانے کی ہے۔ (مسئلہ چوتھا) ہم اسم اور تسمیہ میں مغائرت سمجھتے ہیں اور یہ
اس لئے کہ تسمیہ ذات معینہ کی شناخت کے لئے لفظ معین کرنے کو کہتے ہیں اور
تعیین کا مطلب ارادہ اور واضع کا قصد ہے اور اسم ان الفاظ مقرر کردہ کو کہتے ہیں
پس اب ان دونوں کا فرق معلوم ہو گیا۔ (مسئلہ پانچواں) معلوم ہو گیا کہ الفاظ معانی
پر اسیوقت دلالت کر سکتے ہیں جبکہ ترتیب رابطی موجود ہو اور یہی وجہ تھی کہ اسماء اور
افعال کو حروف سے پہلے بنایا گیا۔ باقی رہی یہ بات کہ اسماء اور افعال میں سے وضع
میں کون اول ہے۔ تو بہت سے وجوہ سے وضع اسماء ہی مقدم معلوم ہوتی ہے (اول)
اسم ایسا لفظ ہے جسکی ماہیت پر دلالت ہوتی ہے اور فعل وہ لفظ ہے جو مقررہ زمانہ
میں ماہیت کا کسی طریقہ اور ذریعہ سے حاصل ہونا ظاہر کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ اسم مفرد
ہے اور فعل مرکب اور مفرد مرکب سے مقدم ہوا کرتا ہے (دوم) فعل بدون فاعل
نہیں ہو سکتا مگر فاعل بدون فعل ہو سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ فاعل فعل کا محتاج الیہ ہے
اور محتاج الیہ بلحاظ رتبہ مقدم ہوتا ہے (سوم) دو اسموں کی ترکیب مفید معنی ہو سکتی
ہے جیسے مبتدا اور خبر لیکن دو فعلوں کی ترکیب سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا تو ان تمام
دلیلوں سے اسم کا بھاری ہونا ثابت ہوتا ہے جس سے لازم آتا ہے کہ بلحاظ وضع
بھی مقدم ہو۔ (مسئلہ چھٹا) تمہیں معلوم ہے کہ اسم کبھی تو ماہیت کا نام ہوتا ہے اور کبھی
اسم مشتق۔ اور اسم مشتق کسی شئے کا موصوف بالصفت ہونا ظاہر کرتا ہے جیسا کہ عالم

قادر اور یہ ظاہر ہے کہ اسماء ماہیت کا درجہ اسماء مشتقات سے زیادہ ہے کیونکہ ماہیات
مفردات ہوتی ہین اور صفات مرکبات اور مفرد مرکب سے مقدم ہوتا ہے۔ (مسئلہ ساتوان)
خیال کندہ تا ہے کہ اسماے صفات اسماے ذوات جو قائم بنفسہ ہین اسماء صفات سے موخر
ہین کیونکہ ذوات کی شناخت بذریعہ صفات ہوتی ہے اور شناخت کنندہ کا علم
بلحاظ مسببات شناخت شدہ سے پہلا ہوتا ہے اور جس چیز کی شناخت مقدم ہو ذکر میں بھی
مقدم ہوگا۔ (مسئلہ آٹھوان) بلحاظ مسمیات اسم کی نو قسمین ہین اول اسم ذات دوم
کسی شئے کا نام اُس کے اجزاے مین سے کسی جزو کے لحاظ سے جیسے دیوار کو ہم جسم
یا جوہر کہین۔ سوم کسی شئے کا نام بلحاظ اسکی قائم بذات صفت کے جیسے اسود ابیض
حار اور بارد کیونکہ سیاہی سفیدی گرمی اور خنکی یہ سب محض صفات ذاتی ہین خارجی
اشیاء سے کچھ واسطہ نہین۔ (چہارم) اسم بلحاظ صفات اضافیہ کسی شئے کو معلوم مفہوم
مذکور مالک اور مملوک کہتے ہین۔ پنجم اسم بلحاظ حالت سلبیہ جیسے اندھا اور فقیر یعنی
بصارت نہین۔ غنی نہین یا ہم بولتے ہین کہ فلان شخص آفات سے محفوظ اور بے خوف
ہے۔ ششم اسم بلحاظ صفت حقیقیہ اور اضافیہ جیسے کسی کو عالم قادر کہا جائے کیونکہ جمہور
کے نزدیک علم اور قدرت صفت حقیقی ہین اور معلومات مقدورات سے انکا تعلق
ہوتا ہے۔ ہفتم اسم بلحاظ صفت حقیقیہ اور سلبیہ جیسے قادر لا یعجز عن شئی العالم لا یجہل
شیئًا کے مجموعہ کا مفہوم۔ ہشتم اسم بلحاظ صفت اضافیہ اور سلبیہ جیسے لفظ اول کیونکہ
یہ دو اشیاء کا مجموعہ ہے اول کسی شئے سے مقدم ہونا اور یہ امر اضافی ہے دوم کسی
شئے کا اسپر مقدم ہونا اور یہ صفت سلبی ہے یا جیسے قیوم کیونکہ اسکے معنی ہین قائم بنفسہ
اور مقوم لغیرہ۔ قائم بنفسہ سے یہ مطلب ہے کہ کسی کا محتاج نہین اور مقوم لغیرہ کے یہ
معنی ہین کہ دوسرون کا قیام اسکی طاقت مین ہے اور وہ اس کے محتاج ہین اول
صفت سلبیہ دوم اضافیہ ہے نہم اسم بلحاظ مجموعہ صفت حقیقیہ اضافیہ اور سلبیہ اسم
مذکورہ بالا تقسیمات مین محدود ہے خواہ اسماے الٰہیہ ہون یا اسماے مخلوقات۔
(مسئلہ نوان) کیا خداوند کریم کا اسم بلحاظ اسکی ذات مخصوص ہے یا نہین؟ اس امر کے
تحقیق سے پیشتر چند مقدمات علم الٰہیہ کا بیان کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ (مقدمہ اول)
خالق اور مخلوق مین باقتضاے ذات فرق ہے نہ بلحاظ صفات کیونکہ ذات خداوند تعالیٰ

دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ مخلوق سے مباین ہو ورنہ
اگر مساوات مانی جاسکے تو اُس کی ذات دیگر تمام سے کسی زائد صفت کی وجہ سے ممتاز
ہوگی۔ تو اس صورت مین اس صفت جس کی وجہ سے اُسکی ذات مین اختصاص تمیزی
پیدا ہوگیا ہے کسی دوسرے امر کی وجہ سے ہے یا نہ؟۔ صورت اول سے تو تسلسل
یا دور لازم آتا ہے جو محال ہے۔ اور دوسری صورت پر ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے۔
اور اگر یہ مانا جاسے کہ اس صفت کا وجود بحسب اقتضاے ذات خود ہے تو اس سے
لازم آتا ہے کہ اس صفت کی خصوصیت دوسری صفت کی جہت سے ہو تو اس سے
بھی تسلسل یا دور لازم آئے گا۔ (مقدمہ دوسرا) ہم کہتے ہین کہ خداوند تعالےٰ نہ تو
جسم ہے اور نہ جوہر ہی ہے۔ کیونکہ جسمیت اور جوہریت کا نہ ہونا امر سلبی ہے اور اسکی
ذات مخصوصہ امر ایجابی اور سلب اور ایجاب کے مابین مغائرت کا ہونا یقیناً معلوم ہے
نیز خداوند تعالےٰ کی ذات مخصوصہ کا مطلب صرف قادر یا عالم ہونا ہی نہین ہے کیونکہ قادریت
اور عالمیت کا مفہوم امر اضافی ہے اور اسکی ذات قائم بنفسہ ہے دوسرے سے
اسکا واسطہ نہین تو اعتبارات نسبیہ اضافیہ اور موجود بحسب الذات کے مابین جو فرق
ہے وہ اظہر من الشمس ہے۔ (مقدمہ تیسرا) خداوند تعالےٰ کی ذات مخصوصہ موجود (دعو
الوقت مین ہمین معلوم نہین ہے اور اُسکے چند وجوہ ہین۔ (اول) کیونکہ جب ہم عقل و
فہم کی طرف رجوع کرتے ہین تو اُن سے ہمین مندرجہ ذیل چار امور مین سے ایک
امر تپہ ملتا ہے یا یہ کہ خداوند کریم موجود ہے یا اُسکا وجود دائمی ہے یا وہ موصوف بصفات
الجلال ہے یا وہ موصوف بصفات الاکرام ہے ان چارون مین سے پہلے تینون تو امور
سلبیہ سے ہین اور آخری اعتبارات اضافیہ کے قبیل سے ہے اور پہلے ثابت ہوچکا ہے
کہ اُسکی ذات مذکورہ چارون امور سے مغائر ہے کیونکہ دلیل نے ثابت کردیا ہے کہ
اُسکی حقیقت اُس کے وجود کے غیر ہے تو اس سے اُسکا دائم الوجود ہونا بھی اُسکی
حقیقت کے مغائر ہوا اور آخری دو امور امورات سلبیہ اور اضافیہ مین سے ہین
اور اسکی ماہیت اور حقیقت کا ان دونون قبیل سے نہ ہونا ثابت ہوچکا ہے اور انسان
کا علم صرف انہی چارون مذکورہ امور تک ہی محدود تھا اور یہ چارون کے چارون اُس
کی حقیقت سے علٰحدہ ثابت ہوے تو معلوم ہوا کہ انسان اُس کی ماہیت اور حقیقت

سے ناواقف محض ہے۔ اور اُس کے امکان سے باہر ہے (دوم) استقرار تام سے
واضح کردیا کہ ہرایک چیز کا ادراک چار طریق سے ہمین ہوسکتا ہے۔ حواس خمسہ کے
ذریعہ بعض حالات کا ادراک ہوسکتا ہے اور بعض احوال کو ہم اپنے ابدان مین
محسوس کرتے ہین جیسے غم لذت بھوک پیاس اور سرور و رحت اور بعض حالات
بذریعہ عقل معلوم ہوتے ہین جیسے کثرت وحدت وجوب امکان اور حقیقت وجود کی
اور اسکا عدم مذکورۂ بالا تینون حالات مین سے بعض کا حال ہماری عقل اور خیال کو احساس
ہوتا ہے۔ غرضکہ ان چارون امور کا ادراک بشری طاقت مین ہونا ثابت ہے اور
تحقیق سے ثابت ہوچکا کہ حقیقت خداوندی ان چارون کے مخالف ہی نتیجہ یہ نکلا کہ
مخلوق کو حقیقت خداوندی کا ادراک نہین ہوسکتا۔ (سوم) جملہ صفات حقیقیہ سلبیہ
اور اضافیہ حقیقت مخصوصہ کی معلول ہین اور یہ ظاہر ہے کہ معلول سے پہلے علت کا
علم ہوا کرتا ہے تو اگر خداوند تعالے کی حقیقت مخصوصہ ہمین معلوم ہوتی تو اُس کی تمام
صفات بتمامہ کا علم ہمین ہونا چاہیئے تھا۔ حالانکہ ایسا نہین ہے پس معلوم ہوا کہ انسان
کو اسکی کُنہ نہین معلوم ہے۔ (مقدمہ چوتھا) کُنہ خداوندی کا علم اگر انسان کو نہین ہے
تو کیا ممکن العلم ہے یا نہ (مقدمہ پانچوان) اگر حقیقت مختصہ کا علم ممتنع ہے اور انسان معلوم
نہین کرسکتا تو کیا ملائکہ کو یا انہین سے کسی فرد کو بھی معرفت کُنہ کردگاری ممکن الحصول
ہے یا نہین۔ انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ مسائل بہت دشوار ہین اور عقل ان عقود
کے کھولنے مین عاجز محض اور قاصر ہے یہ بحر ناپیدا کنار کا سفینۂ عقل کے ذریعہ بھی
عبور نہین ہوسکتا۔ بعض کا خیال ہے کہ عقول انسانی متناہی ہین اور ذات ذی صفات
غیر متناہی اور متناہی کا غیر متناہی تک پہونچنا محالات ابدیہ سے ہے نیز سب چیزون
مین سے ذات خداوندی ہی بزرگ ہے ایسا ہی اسکا علم بھی تمام علوم سے بزرگ تر اور
عظیم مقام تک رسائی عظیم وسائل کے وسیلہ سے ہوسکتی ہے پس معلوم ہوا کہ اللہ تعالے
کو خود اللہ تعالے ہی پہچان سکتا ہے اور کسی مین طاقت نہین۔ (مقدمہ چھٹا) ہرایک
چیز کے متعلق ہمین دو طرح کا علم یا معرفت ہوسکتی ہے علم عارضی اور علم ذاتی۔ علم
عارضی کی مثال یہ ہے کہ کسی عمارت کو دیکھکر ہمین صرف اُسکے بانی کا علم ہوجاتا ہے
لیکن ماہیت بانی کی کیفیت اور اُس کی قسم کا پتہ عمارت سے نہین مل سکتا اور علم

...لک کو دیکھتے ہین یا ہمین لمس سے حرارت اور شنکر
...ان تینون صورتون مین جو کچھ ہمین معلوم ہوا ہے وہی اُنکی
کیفیت ہی حرارت اور برودت کی کیفیت وہی کچھ ہے جو لمس سے ہمین حاصل ہوئی
اور سیاہی یا سفیدی کی ماہیت وہی کیفیت ہے جو قوت باصرہ کے ذریعہ دیکھی گئی
اس تمہید سے معلوم ہوا کہ مخلوق اپنے خالق کی محتاج ہے اور موجودات سے ہمین
خدا کی معرفت ہو جاتی ہے جسطرح عمارت کو دیکھکر اُس کے بانی کا علم ہو جاتا ہے
تو یہ علم عارضی ہے اور اب تک جسکی تردید مین ہم سرگرم رہے وہ علم ذاتی کی نفی تھی
پس اس فرق کو یاد رکھنا چاہیے مبادا غلطی مین پڑو۔ (مقدمہ ساتوان) مشاہدہ سے
معلوم ہوتا ہی کہ علم ذاتی کی دو حالتین ہوا کرتی ہین ایک تو علم اور دوسرا ابصار۔ صرف
سوار کو دیکھنے سے ایک حالت اور پھر اس مین غور اور نظر عمیق سے ایک اور حالت
پیدا ہوتی ہے مگر ان دونون حالتون مین بداہتہً فرق معلوم ہوتا ہے اور ثابت ہوتا
ہے کہ علم اور چیز ہے اور ابصار دوسری چیز ہے۔ اس تمہید کے بعد اب یہ دیکھنا ہی
کہ ہم فرض کر لیتے ہین کہ مخلوق کو خالق کا علم ذاتی ممکن ہے اور اسے اُسکی حقیقت اور کُنہ
کا علم ہو سکتا ہے تو ہم پوچھتے ہین کہ کیا اس علم ذاتی کی بھی دو ہی حالتین یعنی علم اور ابصار
ہونگی یا صرف ایک ہی؟ اور اگر دونون حالتین فرض کیجائین تو کیا انہین دو مین مقصور
ہے یا اُنکے علاوہ اور بھی حالات اور مختلف مراتب ہوتے ہین؟ بات اصل یہی ہی
کہ اس قسم کے جملہ مباحثات اور تحقیقات مین عقل کبھی بھی یقینی اور قطعی فیصلہ نہین
دے سکتی اور عاجز محض ہے اور اس صحرائے لق و دق اور بے پایان مین عقل کو
ایک قدم اُٹھانے کی مجال نہین فہذا ہو الکلام فی ہذہ المقدمات۔ (مسئلہ دسوان)
کیا خداوند تعالے کا بلحاظ اُسکی ذات اور کُنہ کے بھی کوئی اسم ہے یا نہین متقدمین
فلاسفہ کو تو انکار ہے وہ کہتے ہین کہ وضع اسم اسی غرض سے ہے کہ مسمّی کی طرف
اشارہ ہو جائے اور اُسکا پتہ ملے تو اگر ذات خداوندی کا بھی اسم ہو تو مسمّی کی
طرف اشارہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ یہ امر پایہ ثبوت کو پہونچ چکا ہے کہ اسکی ذات کی معرفت
کسی فرد کو بھی نہین ہو سکتی تو وضع اسم سے کیا فائدہ ہوگا اور جب سود پس معلوم ہوا
کہ اسم ذاتی نہین ہو سکتا بلکہ مفقود ہے۔ البتہ اس حقیقت کے لوازمات کے اسماء

ہین مثلاً وہ ذات ازلی ہے اُسکو زوال نہین وہ واجب ہے اس مین قابلیت عدم
نہین۔ بعض کا خیال ہے کہ منعم حقیقی کی رحمت اور عنایت سے کچھ بعید نہین اگر وہ اپنے
مقرب اور خواصین درگاہ عالی مین سے کسی کو اپنی کنہ اور حقیقت مخصوصہ سے شرف
تعارف بخشکر ممتاز فرمائے تو پس اس صورت پر وضع اسم مفید ہوگا اور ممتنع نہین نتیجہ
یہ نکلا کہ اس مسئلہ کا دار و مدار مقدمات مسبوقہ پر ہے۔ (مسئلہ گیارہوان) جب اسم
ذاتی ممکن نہوا تو یقیناً وہ اسم تمام اسمار پر فوقیت اور ان سب سے اعلیٰ درجہ مین ہوگا
اور اس کا ذکر تمام اذکار سے اشرف و اعلیٰ۔ کیونکہ علم و ذکر کی برتری اور انکی علو منزلت
معلوم و مذکور کی برتری اور علو منزلت سے ہوتی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ تمام معلومات اور
مذکورات سے ذات خداوندی کا پایہ بہت بڑھا ہوا ہے تو اس ذات کی معرفت
اور علم تمام علوم سے بڑھ چڑھکر اور اُسکا ذکر تمام اذکار سے اعلیٰ اور اسم تمام اسمار سے اشرف
ہوا اور مشہور قول "اسم اللہ اعظم" سے یہی مراد ہے اور اس اسم کی خاصیت اگر
حسن اتفاق سے کسی نبی مرسل یا فرشتہ مقرب پر آشکار ہو جائے اور اس کے سننے کے
پرتو اور عکس سے منور ہو جاسے تو تمام موجودات ارضی و سماوی سفلی و علوی اُس کے
غلام فرمانبردار اور مطیع و منقاد بنجاوین۔ (مسئلہ بارہوان) بعض وجود اسم اعظم کو
مانتے ہین لیکن تعیین اسم مین انکا باہمی اختلاف ہے۔ (قول اول) بعض "ذوالجلال
والاکرام" کو اسم اعظم خیال کرتے ہین کیونکہ رسول مقبول علیہ التحیۃ والسلام کا فرمان
الظوا بیاذا الجلال والاکرام اسپر شاہد ہے۔ لیکن میرے نزدیک انکا خیال ضعیف ہے کیونکہ
جلال سے صفات سلبیہ اور اکرام سے صفات اضافیہ کا مفہوم پیدا ہوتا ہے اور
یہ ثابت ہو چکا کہ سلب اور اضافت حقیقت خداوندی کے مغائر ہین اور اس مین کوئی
بڑی عظمت نہین پائی جاتی رفاسعنی بہذا۔ (قول دوم) ابی بن کعب نے رسول اکرم صلی
اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ تمام آیات قرانی مین سے کونسی آیت بزرگ ہے تو آپ نے فرمایا
لا الٰہ الا ہو الحی القیوم فرماکر کہا کہ لیہنک العلم ابا المنذر تو بعض علماء نے اس حدیث کے مطابق
لا الٰہ الا ہو الحی القیوم کو اسم اعظم قرار دیا ہے مگر میرے نزدیک یہ قول بھی درجۂ وثوق
سے گرا ہوا ہے کیونکہ حی فعل و ادراک کا مبالغہ ہے اور قیام کا مبالغہ قیوم ہے جس کے
معنی یہ ہین کہ وہ ذات اپنے قیام مین کسی کی محتاج نہین لیکن دوسرون کو اس امر

[illegible] کہ قیوم صفت سلبی اور اضافی دونون کے مجموعہ کا نام ہے
[illegible] (قول سوم) بعض سب اسمار کو ایک درجہ مین مانتے
ہین اور کچھ تمیز نہین کرتے وہ کہتے ہین کہ خداوند تعالے کے سب اسما عظیم اور مقدس ہین
ورنہ بقیہ اسمار مین نقصان ماننا پڑیگا اور میرے نزدیک اس قول کی کچھ بھی وقعت نہین
کیونکہ ہم نے دلائل سے ثابت کر دیا ہے کہ اسمار کے نو اقسام ہین اور ان مین سے اسم ذاتی
کا پلو بھاری ہے پھر وجہ انکار کیا (قول چہارم) بعض کے نزدیک "اسم اعظم اللہ ہے"
اور مین بھی اسے درست مانتا ہون اور آیندہ صفحون مین ہم ثابت کرینگے کہ خداوند جل
اسم عَلَم اللہ ہے۔ اور یہی ذات مقدسہ مخصوصہ پر دلالت کرتا ہے۔ (مسئلہ تیرہوان)
خداوند کریم کا اسم جزئی (یعنی ایسا اسم جو ماہیت مسمی کے اجزا مین سے کسی چیز کے لحاظ
سے رکھا جائے) بھی نہین ہو سکتا بلکہ محال ہے کیونکہ اسم جزئی سے وہ ماہیت موسوم
ہو سکتی ہے جو اجزا سے مرکب ہو اور وہ ذات اجزا سے پاک اور اُس مین انکا وجود
محالات سے ہے اس لیئے کہ اجزاے مرکبہ کا ہر ایک جزو دوسرے کا محتاج ہوتا ہے
اور محتاج الیہ حاجتمند کا غیر ہوا کرتا ہے تو ہر ایک مرکب اپنے غیر کا محتاج ہوا اور غیر کی احتیاج
ممکن کو ہوتی ہے نتیجہ یہ ہوا کہ ہر ایک مرکب ممکن لذاتہ ہے اور جو ممکن لذاتہ نہو وہ مرکب نہین
اور جو مرکب نہو اس کے لیے اسم جزئی نہین ہو سکتا۔ (مسئلہ چودہوان) خدا کا ایسا اسم
جو اسکی ذات پر دلالت کرے ہو سکتا ہے یا نہین اس مسئلہ کے متعلق تو بیان ہو چکا کہ
لوگون کا اختلاف ہے اور خدا کا اسم جزئی بھی دلیل قاطع اور برہان ساطع سے باطل
ہو چکا۔ اب رہی سات قسمین۔ تو ہم کہتے ہین کہ اسم جو بلحاظ صفت حقیقیہ قائمہ بذاتہ الملزمہ صفت
مقرر کیا گیا ہو وہ صفت وجودی ہے یا کیفیات وجودی کی کیفیت یا ان دونون کے علاوہ
کوئی دوسری صفت ہوگی پس اب ہم ان مسائل کے اقسام کو قلمبند کرتے ہین جو معتبر
ہو سکتے ہین واللہ الهادی۔

باب چوتھا

اُن اسماء کے مباحث مین جو خدا کی صفات حقیقیہ کو ظاہر کرتے ہین

سابقہ تقریر سے معلوم ہو چکا کہ یہ بحث تین قسم پر منقسم ہو سکتی ہے اول وہ اسماء جو وجود پر دلالت کرتے ہون۔ اور اس کے متعلق چند مسائل ہین۔ (مسئلہ اول) جمہور کا یہ خیال ہے کہ لفظ شئے کا اطلاق خداوند کریم پر جائز ہے اور اس کا نام شے ہو سکتا ہے۔ مگر جہم بن صفوان اسکو ناجائز سمجھتے ہین۔ جمہور اثبات دعوی مین چند دلائل پیش کرتے ہین (اول) خداوند تعالےٰ فرماتا ہے قل ای شئے اکبر شہادۃ قل اللہ سے تسمیہ اللہ باسم الشئ جائز معلوم ہوتا ہے اسپر اگر کوئی یہ کہے کہ آیت شریف سے استدلال اس وقت صحیح ہو سکتا ہے اگر سلسلہ کلام قل اللہ پر ختم ہو جاتا مگر بیان ایسی صورت نہین بلکہ قل اللہ مستقل کلام کا ایک جزو ہے پورا کلام قل اللہ شہید بینی و بینکم تک ہوتا ہے اور اسکا ماقبل سے کچھ تعلق نہین بلکہ اس سے علحدہ دوسرا کلام ہے پس اللہ کو شئے کا مسمیٰ قرار دینا کہان سے ثابت ہوا ہم کہتے ہین کہ قل اللہ شہید بینی و بینکم بمنزلہ جواب "ای شے ہی" اور یہ ہمارے مقصود کے منافی نہین (دوم) کل شئ ہالک الا وجہہ مین وجہ سے ذات خداوندی مراد ہے ورنہ کل شئے ہالک سے اسے مستثنیٰ بنانا جائز نہ ہوتا تو اس سے بھی ہماری بات ثابت ہوئی (سوم) رسول خدا کا ارشاد کان اللہ ولم یکن شئے سے بھی جواز نکلتا ہے۔ (چہارم) کتاب شوسوم "الفاروق" مین عبد اللہ انصاری حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہین کہ آپ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فداہ ابی وامی کو ما من شئے اغیر من اللہ عزوجل کہتے سنا فہذا ایضاً یدل علی ما قلنا۔ (پنجم) خداوند کریم پر شئ کی تعریف صادق آتی ہے کیونکہ شئے اسے کہتے ہین جسکی بابت کچھ علم ہو سکے اور جس سے خبر دیجا سکے۔ تو ظاہر ہے کہ تعریف صادق آتی ہے اللہ شے ہوا۔ جہم کے دلائل یہ ہین۔ (اول) اللہ خالق کل شئے اور وہو علی کل شئے قدیر سے ثابت ہوتا ہے کہ تمام اشیا اور مقدورات مخلوق ہین لیکن خداوند تعالےٰ کی نسبت ایسا نہین کہا جا سکتا نتیجہ یہ نکلا کہ خداوند تعالے شئے نہین۔ اسپر اگر کوئی یہ کہے کہ ہر دو آیت پیش کردہ کا ایک عام حکم ہے لیکن خداوند تعالے اس سے مخصوص ہے۔ ہم کہتے ہین کہ اسکا جواب دو طرح سے ہو سکتا ہے۔ اول یہ کہ تخصیص اصل امر کے مخالف ہے اور

ہے - دوم یہ کہ تخصیص اُن صورتون مین ہوسکتی
ہے جہان بلحاظ اکثریت کے کلی حکم قائم کیا گیا ہو جیسا کہ طریقۂ اہل عرف سے ثابت ہوتا ہی
اور اکثر کو بمنزلۂ کل اس وجہ سے قرار دیا جاتا ہے کہ خارج از حکم صورتین حقیر اور بہت ہی کم تعداد
مین ہوتی ہین تو اُن کا وجود بمنزلہ عدم قرار دیکر ایک حکم کلی قائم کر دیتے ہین پس معلوم ہوا کہ
ہر دو آیت مین تخصیص نہین پائی جاتی بلکہ محال ہے ورنہ نعوذ باللہ خدا وند تعالےٰ کا حقیر اور
مستثنیٰ الدرجہ ماننا پڑے گا - حالانکہ اگر خدا وند تعالےٰ کو بالفرض شے مان بھی لیا جاے تو اس
شے کا مرتبہ اور درجہ تمام اشیا سے اعلیٰ ہوگا - (دوم) یہ بات محقق ہے کہ ہر ایک چیز اپنے مثل
کی مثل ہوا کرتی ہے - اور اگر خدا وند تعالےٰ کو شے مان لیا جائے تو یہ بھی ماننا پڑیگا کہ اس ذات
کے مثل جس کو ہم شے سے تعبیر کرتے ہین کوئی شے ہے حالانکہ آیت لیس کمثلہ شیٔ وہو السمیع
البصیر سے اسکی نفی ثابت ہوتی ہے نتیجہ یہ ہوا کہ خدا وند تعالےٰ شے کا مسمّی نہین - اگر کوئی
یہ کہے کہ کاف زائدہ ہے تو جواب یہ ہے کہ تمھارا کہنا ٹھیک نہین کیونکہ خدا وند تعالےٰ کے
کلام مین کوئی حرف بھی فضول اور لغو نہین اور تمھارے خیال کے مطابق اُس کے کلام مین
لغو حرف ہونا ٹھیک معلوم ہوتا ہے جو واقعات سے مؤید ہین پس کاف کو زائد سمجھنا درست
ثابت نہونے سے ہماری حجت اور دلیل مین کچھ ضعف نہوا - (سوم) جملہ اسمار خدا وندی ایسے
ہونے چاہییں جن سے اسکی صفت یا مدح وثنا مفہوم ہوسکے کیونکہ خدا وند کریم نے اس آیت
وللہ الاسمار الحسنیٰ فادعوہ بہا اور والذین یلحدون فی اسمائہ مین اپنے اسمار کو حسنیٰ بیان کیا ہی
اور یہ اسی صورت پر ہوسکتا ہے کہ اسماء مفید صفات ہون اور انکی خوبی اسی مین ہے کہ
موسوم کی مدح وثنا اور اظہار جلال ورفعت کرین اور نیز اس آیت مین سرزنش اور تنبیہ معلوم
ہوتی ہے کہ خدا وند کریم کو اسمار حسنیٰ سے پکارو اور جو شخص ایسا نہین کرے گا بلکہ من گھڑت
ان اسمار سے جو ملحدون کے الحاد کا نتیجہ ہین اُسے یاد کرے تو وہ ملحد ہوگا پس اس سے
ثابت ہوا کہ انسان ہمیشہ اسمائے حسنیٰ جن سے اسکی صفات اور جلال ورفعت ظاہر ہوتی ہون
اُسے یاد کیا کرے اور پکارے نتیجہ یہ ہوا کہ اللہ تعالےٰ کو شے کا موسوم قرار دینا جائز نہین
اور اسپر اسکا اطلاق نہین ہوسکتا کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ شے اس قدر مشترک کو کہتے ہین
جو در حقیقت ہر بڑی اشیار کے مابین پایا جاتا ہے اور اس کا مفہوم خسیس اشیار
مین ہوسکتا ہے تو معلوم ہوا کہ لفظ شے کو اگر اسم خدا وندی قرار دیا جاے تو کس

صفت خداوندی اور اُسکی عظمت وجلال اور مدح وثنا کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا اسماء حسنیٰ سے نہوا بلکہ وذروا الذین یلحدون فی اسمائہ کے قبیل سے ہوگا اگر اسے اسم قرار دیا جاے (چہارم) باوجودیکہ ہم نے کہین نہیں دیکھا اور نہ سُنا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے کسی صحابی نے خداوند تعالےٰ کو یا شئی سے مخاطب کیا ہو اور اسے پکارا ہو تو کیا وجہ ہے کہ شئی کا موسوم یہ قرار دین بلکہ ثابت ہوتا ہے کہ اصحاب یا منشئی الاشیاء منشئی الارض والسماء کہکر خداوند کریم سے خطاب کرتے تھے۔ اور اصل بات یہی ہے کہ شئے کا لفظ بہت ہی حقیر اُس کی شان کے لائق نہیں اس لیئے اُس ذات موصوف بہ صفات کو حقیر لفظ سے خطاب کرنا زیبا نہیں۔

جاننا چاہیے کہ یہ تمام بحث نزاع لفظی پر مبنی ہے۔ کیونکہ تمام اشخاص بالاتفاق خدا کو موجود ذات اور حقیقت مانتے ہین جھگڑا صرف لفظ شئے مین ہے کہ کیا اصل ذات باوجود کو مسمی بالشئے بنانا جائز ہے یا نہین۔ اور جب نزاع لفظی ہے تو تکفیر وتفسیق تک نوبت پہونچانی نادرست اور خلاف عقل ہے یہ ایک باریک نکتہ ہے جسکا انسان کو ہمیشہ خیال رکھنا چاہیے مبادا غلطی مین گرے۔ اگرچہ بعض اس بحث کو نزاع معنوی پر محمول کرتے ہین لیکن بوجہ مذکور اُن کا خیال قابل توجہ اور وقعت نہین رکھتا اور بداہت کے مخالف ہے۔ (مسئلہ دوم) اس مسئلہ مین یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ کیا لفظ موجود کا اطلاق اللہ تبارک وتعالے پر ہوسکتا ہے یا نہ۔ پیشتر اس کے کہ اس مسئلہ کے متعلق کچھ لکھین یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ایک مقدمہ بیان کیا جاے۔

جاننا چاہیے کہ لفظ وجود بالاشتراک دو معنون مین آتا ہے ایک تو وجود بمعنی ادراک اور شعور اور ان معنی پر اسکا یہ مطلب ہوگا کہ ایسی شئے جسکا شعور اور ادراک ہوسکے دوسرے یہ معنی ہین کہ ایسی چیز جو فی نفسہ متحقق اور حاصل ہو۔ غرضکہ ان دونون معنون مین فرق ہے کیونکہ واقع مین کسی چیز کا معلوم الحصول ہونا اس شئے کے حاصل فی النفس ہونے پر موقوف ہے اور اس کے برعکس نہین اس لئے کہ حصول فی النفس کے لیے واقع مین معلوم الحصول پر موقوف ہونا ضروری نہین اور عقل تسلیم نہین کرتی کہ ایک چیز حاصل فی النفس ہو مگر کسی ایک کو بھی معلوم نہو۔ باقی رہی یہ بات کہ کیا وجود بمعنی وجدان وادراک اول وضع ہوکر بعد مین دوسرے معنی کی طرف منتقل ہو

...ت مین دونون معنون کے لیے وضع کیا گیا تھا۔

...ین کہتا ہون کہ جب بداهتی ہے اور صحیح یہی معلوم ہوتا ہے کہ وجود اول وجدان و ادراک کے معنی مین وضع ہوا اور بعد ازان دوسرے معنی کی طرف منتقل کیا گیا ہی کیونکہ اگر انسان مین شعور اور قوت وجدان و ادراک مفقود ہوتی تو وہ کیونکر کسی چیز کے حاصل فی النفس ہونے کی شناخت اور اسکا علم حاصل کرسکتا تھا اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وضع وجود بمعنی شعور و ادراک اولی ہی ہے اور ثانوی حصول الشئ فی نفسہ۔

اس مقدمہ کو قلمبند کرنے کے بعد ہم کہتے ہین کہ لفظ وجود کا اطلاق واجب الوجود پر دو وجوہ سے ہوسکتا ہے۔ اول یہ کہ اسکا شعور اور علم ہے دوم یہ کہ وہ فی نفسہ متحقق اور ثابت ہے وجہ اول تو قرآن شریف سے ثابت ہوتی ہے جیسا کہ لوجدوا اللہ کیونکہ اس جگہ پر وجود عرفان اور وجدان کے معنی مین ہے۔ باقی رہی وجہ ثانی لیکن وہ قرآن شریف مین نہین موجود ہے اسپر اگر کوئی یہ کہے کہ وجود بمعنی وجدان و عرفان سے اس کا متحقق و ثابت فی النفس مفہوم ہوسکتا ہے کیونکہ عدم کی صورت پر وجدان اور عرفان بے محل ہوگا۔ ہم کہتے ہین دو وجہ سے یہ خیال ضعیف معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ وجود بمعنی وجدان و عرفان کے حاصل ہونے سے اسکا متحقق اور ثابت فی النفس ہونا لازم نہین آتا ہم دیکھتے ہین کہ بہت چیزین باوجود معدوم ہونے کے معلوم ہوتی ہین نیز پہلے ہم کہ چکے ہین کہ یہ بحث لفظی ہے معنوی نہین۔ پس کسی اسم کے ایک معنی معلوم ہونے سے اس کے دوسرے معنی کا علم ضروری نہین۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسوّدہ وجہون کے علاوہ باجماع اہل اسلام بھی لفظ وجود خدا تعالے پر صادق آسکتا ہے اور وہ ذات بابرکات کو موسوم بالوجود بتانا جائز اور خلاف عقل نہین۔ اسپر اگر کوئی یہ کہے کہ پہلے فیصلہ ہوچکا ہے کہ اسماء مفید مدح و ثنا ہونے چاہیے اور لفظ وجود سے کسی قسم کی مدح و ثنا نہین مفہوم ہوتی جیسے شئے پس وجہ ترجیح کیا اور فرق کیا۔ جواب یہ ہے کہ دلیل اول کو بجہت اجماع کا نہ اہل اسلام ترک کیا گیا ہے اور اجماع کے مقابلہ مین اسکو ساقط اللحاظ کردیا۔ لیکن غور سے معلوم ہوتا ہے کہ شئے اور وجود مین بہت فرق ہے کیونکہ لفظ شئے جس طرح موجود پر صادق آتا ہے اسی طرح معدوم پر بھی لیکن بخلاف اس کے موجود کا معدوم پر اطلاق نہین ہوسکتا گویا موجود سے معدوم کی نفی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ معدوم ہونا بھی ایک وصف ہے۔ نیز وجود بمعنی

معلوم سے کسی مفہوم صرح و ثنا ہوتی ہے اس سے یہ فائدہ نکلتا ہے کہ وہ ذات ایسی ذات ہے جس کا وجود کثرت دلائل اور لاتعد ولاتحصی ہونے کے باعث ہر ایک فرد کو معلوم ہے اور ہر ایک عقل کو اس کے انکار کی مجال نہیں اور کسی موجود سے وہ موجود مخفی نہیں۔ پس ظاہر ہے کہ ان دونوں لفظوں میں زمین آسمان کا فرق ہے (مسئلہ نمبر ۱) مسئلہ اہل سنہ تحقیق منظور ہے کہ ذات کا اطلاق موجود ازلی پر ہو سکتا ہے۔ کتاب الفاروق مصنفہ عبداللہ انصاری ہروی میں بہت سی روایتیں اس کے جواز پر شاہد ہیں۔ (۱) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا وہ وزیر صالح بزرگترین اشخاص ہے جو ذات خداوندی کی اطاعت اور انقیاد میں اپنے امیر کو لگائے (۲) ابوہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ابراہیم علیہ السلام سے تین جھوٹھ سرزد ہوے جن میں سے دو ذات خداوندی سے متعلق ہیں۔ (۳) کعب بن عجرہ رضہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول خدا فداہ ابی وامی نے فرمایا علی رضہ کو مت برا بھلا کہو وہ ذات تبارک وتعالے سے بہت خوف کھانیوالا بندہ ہے۔ (۴) ابی ذر رضہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول محبوب خدا سے سوال کیا کہ یا حضرت سب جہادوں سے کونسا جہاد افضل و اعلیٰ ہے آپ نے فرمایا نفس کو مغلوب کرنا اور ذات عز وجل سے دل لگانا۔ (۵) نعمان بن بشیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا شیطان کے بہت سے مکائد اور دام تزویر ہیں منجملہ ان کے انعام خداوندی سے انکار عطیات پر افتخار اللہ کے بندوں پر تکبر کا اظہار اور اپنے دل کو ذات کردگار کے ماسوا سے لگانا اس کے اغیار کی اطاعت واتباع میں سرشار رہنا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ہر ایک شے سے کوئی ایک امر ضرور متعلق ہوتا ہے تو لفظ جو کسی شے پر دلالت کرتا ہے اگر مذکر ہے تو آنرذو ذالک الامر کہتے ہیں اور اگر مونث تو آنہا ذات ذالک الامر بولتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس لفظ کی بناوٹ نسبت مذکورہ کو ظاہر کرنے پر مبنی اور اس اضافت کے وجود پر دلالت کرنا مقصود ہے۔ تو ایک خاص صفت کو دوسری صفت سے چسپاں کرنا اور دوسری کو تیسری سے اور پھر چوتھی سے اور اسیطرح اس سلسلہ کو غیر متناہی پر چلانا تو محال ہے اس لیے اس سلسلہ کا کسی حقیقت مستقلہ بذاتہ پر منتہی ہونا ضروری ہے تو اس وقت اس حقیقت کو آنہا ذات

[illegible] ور اس ماہیت مستقل بنفسہ پر انما ذات کذا و کذا کہنا
جائز ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ نحویوں نے اس لفظ کو اُس مفرد لفظ کی طرح رکھا جو حقیقت مفردہ
پر دال ہو۔ اور چونکہ حق سبحانہ قیوم فی الذات تھا اس لیے لفظ ذات کا اطلاق بالکل
ٹھیک اور درست ہو گا۔ یہ دلیل ہے جس سے اسکا جواز ثابت ہوتا ہے ورنہ مذکورۂ بالا
احادیث سے استدلال جواز نہین ہو سکتا اور ان مین سے ایک سے بھی جواز نہین نکلتا
کیونکہ اس جگہ ذات سے رضائے خداوندی کو طلب کرنا مقصود ہے۔ نہ حقیقت کردگار
اور ماہیت صاحب کبار۔ جیسا کہ حضرت ابراہیمؑ کے متعلق فرمایا کہ ان سے کبھی خلاف
واقع بات نہین سرزد ہوئی مگر تین موقع پر ضرور ان سے چوک ہوئی ثنتین فی ذات اللہ
یعنی ان مین سے دو موقع تو خدا کی رضاء طلب کرنے کے متعلق ہین اور دیگر تمام احادیث
مین یہی مراد ہین۔ (مسئلہ چوتھا) لفظ نفس پر غور ہو گا کہ آیا اسکا اطلاق خداوند کریم پر ہو سکتا
ہے؟ قرآن شریف مین تو اسکا استعمال ہوا ہے جیسے ویحذرکم اللہ نفسہ اور آیت تعلم
ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسک سے واضح ہوتا ہے۔ احادیث مین بھی اسکا تذکرہ موجود ہی
(اول) حضرت عائشہ صدیقہ بیان فرماتی ہین کہ مین رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو مین
سو رہی تھی کہ مین نے آپ کو اپنے پہلو مین نہ پاکر ادھر اُدھر ہاتھ سے ٹٹولنا شروع کیا اسی
اثنا مین میرا ہاتھ آپ کے قدم مبارک پر پہونچا اسوقت آپ حالت سجدہ مین تھے اور
فرما رہے تھے یا الٰہی مین تیری رضا کے ذریعہ تیرے غضب و قہر سے پناہ مانگتا ہون اور تیری
معافیون اور درگذرون کے ساتھ تیرے عذاب سے پناہ جویان اور تیرے ساتھ تجھ ہی
سے پناہ کا خواہان ہون میرے مقدور سے تیری مدح و ثنا اور توصیف باہر ہے تو ہی خود
اپنی تعریف کر سکتا ہے۔ (انت کما اثنیت علی نفسک) (دوم) ابی ہریرہؓ حبیب خدا صلی
اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین کہ آپ نے فرمایا خداوند کریم فرماتا ہے کہ جسوقت
میرا بندہ مجھے یاد کرتا ہے تو مین اُس کے پاس ہوتا ہون اگر وہ اپنے دل مین مجھے یاد کرتا ہی
تو مین بھی اُسے دل مین یاد کرتا ہون (فان ذکرنی فی نفسہ ذکرتہ فی نفسی) اور اگر بلند آواز
سے یاد کرے تو مین اُس سے بہتر بلندی سے یاد کرتا ہون بندہ میری طرف ایک بالشت
بڑھے تو مین ایک ہاتھ اسکی طرف بڑھتا ہون اگر ایک ہاتھ بڑھے تو مین ایک گز۔ اور اگر
وہ میری طرف آہستگی سے چلے تو مین بندہ کی طرف بھاگ کر جاتا ہون۔ (سوم) ابی صالحؒ

ابی ہریرہؓ سے روایت کرتے ہین کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لما خلق اللہ الخلق
کتب فی کتابہ علی نفسہ وہو مرفوع فوق العرش ان رحمتی قد تغلب غضبی) (چہارم) عبد اللہ
بن مسعود رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خداوند تعالیٰ
کو اپنی مدح کا بہت شوق ہے اِس لیے اس نے اپنی تعریف آپ کی ہے (ومن اجل ذلک
مدح نفسہ) اور خداوند تعالیٰ سے بڑھکر کوئی باعزت نہین اور اسی باعث سے اُس نے فواحش
کو حرام بنایا اور اللہ سے بڑھکر کوئی بھی عذر قبول کرنے والا نہین اور یہی باعث تھا کہ نبیون کو
بھیجا اور کتاب اُتاری (پنجم) حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے مجھے یہ تسبیح سکھلائی (سبحان اللہ وبحمدہ عدد خلقہ ومداد کلماتہ ورضا نفسہ وزنۃ عرشہ)
(ششم) ابو ذرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ خداوند تعالےٰ سے روایت
کرتے ہین کہ خدا نے فرمایا مین نے اپنی جان پر ظلم روا نہین رکھا (حرمت الظلم علی نفسی) اور
تمھارے لیئے اُسکو حرام کر دیا پس باہم ایک دوسرے پر مت ظلم کرو۔ پوری حدیث مشہور
ہے۔ (ہفتم) ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن منبر پر کھڑے
ہوکر (وما قدروا اللہ حق قدرہ) پڑھا۔ اور بعد ازان خدا کی تمجید کی (ثم اخذ یمجد اللہ نفسہ) باین الفاظ
(انا الجبار انا المتکبر انا العزیز انا الکریم) شروع کی پس منبر کانپ اُٹھا اور ہمین آپ کے گرنے
کا خوف ہوا۔ (ہشتم) ابی ہریرہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین کہ آپ
نے فرمایا حضرت آدمؑ اور حضرت موسیٰؑ باہم ملاقی ہوے تو موسیٰؑ نے فرمایا کیا آپ وہی
ہین جنھون نے لوگون کو بدبخت کیا اور انہین جنت سے نکلوایا حضرت آدمؑ نے فرمایا
ہان حضرت آدمؑ نے کہا کیا آپ وہی ہین جنکو خدا نے رسالت کے واسطے برگزیدہ کیا اور
اپنے لیے بنایا (اصطنعتک لنفسہ) اور تجھپر توریت نازل کی تو کیا تو نے اُس مین میری تقدیر
کو میری پیدایش سے پہلے لکھا دیکھا تھا (فہل وجدت کتبہ علی قبل ان یخلقنی) تو جواب دیا کہ
ہان پھر رسول اللہ نے فرمایا کہ موسیٰؑ نے آدمؑ سے تین مرتبہ جھگڑا کیا۔ (نہم) جابر رضی اللہ عنہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین کہ خداوند تعالےٰ فرماتا ہے کہ یہ دین ہمارا
پسندیدہ ہے (ارتضیہ لنفسی) اور اُسکی صاحبیت سخاوت و حسن خلق سے ہوتی ہے
پس تم ان دونون کے ذریعہ دین کی تعظیم اور اکرام کرو۔ (دہم) انسؓ بن مالک نبی صلے
اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین اور آپ خداوند تعالےٰ سے کہ خداوند تعالےٰ نے

دیا مجھے محاربہ پر آمادہ کرتا ہے اور مجھے اُس کو دوزخ مین
ڈالے اور دبائے کسی وادی مین ہلاک کرنے سے ذرا بھی پروا نہوگی۔ اور کسی شے کو پورا
کرنے مین کبھی بھی مجھے تردد نہین ہوا (ما ترددت فی نفسی فی قضاء شیٔ) لیکن اپنے بندہ کی
روح قبض کرنے کے وقت بحالیکہ وہ اسے پسند نہین کرتا مجھے تردد پیدا ہوتا ہے اگرچہ
موت سے میرے بندہ کو کچھ چارہ نہین ہوسکتا اور مین اُسکی بُرائی کو ناپسند کرتا ہون۔
(یازدہم) عبد اللہ رضؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین کہ آپ نے فرمایا کہ جو شخص
غم اور مصیبت کے وقت یہ دعا پڑھتا ہے یا خدا مین ترا بندہ اور تیرے بندے کا بیٹا ہون
اور تیری امت مین سے ہون میری پیشانی تیرے حکم پر چلنے والی ہے تیرا حکم عدل پر مبنی
ہے اور تیرے اُن اسماء کے وسیلہ سے جنکو تونے اپنے لئے مقرر کیا ہے یا اپنی کتاب
مین فرمایا ہے یا وہ اسماء جن سے تونے اپنے کسی بندے کو واقف بنایا ہے یا اُن کے متعلق
علم غیب کے یے کسی کو برگزیدہ کیا ہے تجھ سے مانگتا ہون کہ اپنے قرآن کو میرے دل کا گلزار
اور میرے سینہ کا نور اور میرے غم کو دور کرنے والا اور مصیبت کو لیجانے والا بنا دے۔
تو خداوند تعالے اُس کے دل مین بجائے غم راحت و سرور اور مصیبت کو فرحت سے
بدل دیتا ہے (دوازدہم) ابی سعید خدری رضؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے
ہین آپ نے فرمایا کہ خداوند تعالے نے مجھے ساکنین دنیا کے لئے باعث رحمت اور مورتیون
کے کسر کے لیے مبعوث کیا ہے اور مین اپنے رب کی قسم اُٹھا کر کہتا ہون (اقسم بربی علی نفسی)
کہ جو شخص شراب پیے اور پھر خدا سے معذرت اور توبہ نکرے تو خداوند تعالے اُسے
طینۃ الخبال پلائیگا۔ مین نے پوچھا کہ یا حضرت طینۃ الخبال کسے کہتے ہین تو آپ نے فرمایا
جہنمیون کی پیپ۔ جاننا چاہیے کہ نفس اجزاء مرکب کو نہین کہتے بلکہ ماہیت حقیقت اور
ذات الشیٔ کو کہتے ہین کیونکہ ہر ایک جسم مرکب ہے اور ہر ایک مرکب ممکن ہے اور ممکن حادث
ہوتا ہے نتیجہ یہ ہوا کہ خداوند تعالے کا حادث ہونا محال ہے پس معلوم ہوا کہ نفس کے
معنی وہی درست ہین جو ہمنے لکھے۔ (مسئلہ پندرھوان) لفظ شخص پر غور۔ سعید بن عبادہ
نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین کہ آپ نے فرمایا کہ کوئی شخص خداوند تعالے
سے زیادہ غیرتمند نہین اور یہی وجہ ہے کہ اُس نے خواہشات مخفیہ و ظاہرہ کو حرام
کر دیا اور کوئی شخص خداوند تعالے سے زیادہ عذر قبول کرنے والا نہین اسی باعث نبیون

کو خوشخبریان دینے والے اور ڈرانے والے بھیجے - اور کوئی شخص اپنی تعریف کا خواہان اللہ سے بڑھکر نہین - جاننا چاہیے کہ تخص کے معنی جسم شخصی اور ذی حجم مراد نہین بلکہ ذات مخصوصہ اور ماہیت مرادہی جو اسمین اور دیگر ماہیات مین تمیز کردیتی ہے - (مسئلہ چھٹا) کیا لفظ نور کا اطلاق خداوند تعالے پر ہوسکتا ہے؟ خداوند تعالے فرماتا ہی (اللہ نور السموات والارض) اور حدیث شریف مین آیا ہی کہ عبد اللہ بن عمرؓ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ نے فرمایا ہی کہ انسان مان کے پیٹ ہی مین شقی ہوتا ہو (یعنی انسان کی بدبختی یا نیک بختی کا پراسپکٹس بحالت جنین ہی تیار ہوجاتا ہی) اُنھون نے جواب دیا کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا آپ فرماتے تھے کہ خداوند تعالیٰ نے مخلوق کو اندھیرے مین پیدا کیا اور پھر اُن پر اپنے نور کا عکس ڈالا اور اِس چشمۂ فیض سے جو بہرہ یاب ہوگیا وہ ہدایت یاب ہوا اور جو محروم رہا وہ گمراہ رہا - اسیوجہ پر مین کہتا ہون کہ قلم اللہ کے علم پر خشک ہوگیا (یعنی جو کچھ ہونا تھا قلم لکھ چکا) اور اس کا علم خدا کو ہے - جاننا چاہیے یہ خیال کہ خداوند تعالے پر نور کا اطلاق بمعنی عام مقابل ظلمت ہے سراسر غلط اور بے بُنیاد ہی کیونکہ (اول) ان معنون پر نور کو یا تو جسم ماننا پڑے گا یا کیفیت جسمی چونکہ جسم محدث ہے اس لیے کیفیات جسمی بھی محدث ہونگے اور ذات خداوندی حدوث سے پاک اور بالاتر ہے - (دوم) نور کے مقابل ظلمت ہی (روشنی اور اندھیرا) اور دونون باہم متضاد ہین خداوند کریم کا کوئی مقابل نہین - (سوم) اُجالا زائل ہونے والی چیز ہے - مگر اللہ جل وعلا کو زوال اور فنا نہین - اور (اللہ نور السموات والارض) آیات متشابہات مین سے ہی جیسا کہ سابقاً عقلی دلائل سے ثابت ہوتا ہی - اور نیز اگلی آیت مثل نورہ سے واضح ہوتا ہے کہ نور کی خداوند تعالی کے ساتھ نسبت وہی ہے جو ملکیت کی مالک سے - ہے - اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خداوند تعالے فی ذاتہ تو نور نہین بلکہ خالق النور یعنی پیدا کنندۂ نور ہے - اب رہی یہ بات کہ وجہ تحسین اطلاق نور کیا ہے - تو ہم کہتے ہین کہ کئی وجوہ ہین - (اول) قرأۃ (اللہ نوّر السموات والارض) پر تو یہ شبہ ہی نہین رہتا - (دوم) نور نورانیت بخشنے والا اسکا موجد اور مبدع ہے - باین معنی نور کا اطلاق مستحسن ہوا - (سوم) خداوند کریم موجودات کی بھلائی کی تدبیر کرنے والا سلسلۂ نظام عالم کو مزین وآراستہ بنانے والا دنیا و آخرت کی مہمات کو سرانجام کرنے والا ہے اور نظام عالم کی مشین اُسیکی حکمت اور تدبیر پر چل رہی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ناظم امورات بہبودی اور بھلائی کے کامون مین کوشش کرنے والون کو نور سے تعبیر کیا جاتا ہے

...ہوتے ہیں (چہارم) خداوند تعالےٰ نے ایمان و ہدایت اور معرفت کی وجہ سے ہر انسان کو مراتب اور فضیلت بخشی ہے اور قرآن و حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ ان صفات کو نور سے تعبیر کیا جاتا ہی جیساکہ آیت (نور علی نور یہدی اللہ لنورہ من یشاء) ایسا ہی اور اس مضمون کے متعلق احادیث تو بے شمار ہیں (اول) ابوامامہؓ باہلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا مومن کی فراست سے بچو وہ تو اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔ (دوم) انسؓ بن مالک نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کیا تم میں سے کوئی جانتا ہی کہ ظریف زیادہ کون ہوتا ہے۔ جواب دیا کہ اس بات کو خدا اور اسکا رسول اچھی طرح جانتا ہے۔ آپ نے فرمایا زیادہ ظریف وہ مرد ہے جو موت کو بہت یاد کرے اور موت کے لیے خوب مستعد ہو۔ حاضرین نے سوال کیا کیا کوئی اسکی علامت بھی ہے۔ آپ نے جواب میں فرمایا بے شک علامت ہی کبر و نخوت کے اسباب سے کنارہ کشی اور آخرت سے میلان ہو۔ اور انسان کا دل نور داخل ہونے پر فراخ اور وسیع ہو جاتا ہی اور موت کی آمد سے پہلے ہی مستعد رہتا ہے۔ (سوم) ابن مسعودؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ آیت (افمن شرح اللہ صدرہ للاسلام فہو علی نور من ربہ) پڑھا تو میں نے حضور سے شرح صدر کی کیفیت دریافت کی آپ نے جواب دیا کہ انسان کا دل نور کے باعث فراخ ہو جاتا ہی میں نے عرض کی یا حضرت اسکی علامت کیا ہے آپ نے فرمایا آخرت سے میلان تکبر اور غرور سے پہلو تہی اور موت کے لیے مستعدی۔ (چہارم) انسؓ بیان کرتے ہیں کہ میں ہمرکاب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جارہا تھا راستہ میں حارث مل گیا تو آپ نے سوال کیا اے حارث تو نے کیسی صبح کی اُس نے جواب دیا بخدا بحالت مومن مخلص آپ نے فرمایا ہر ایک شئی کی حقیقت ہوا کرتی ہے اپنے ایمان کی حقیقت بتا۔ اُس نے عرض کیا میں نے اپنے آپ کو دنیا سے علیحدہ رکھا شب بیداری اختیار کی (اظمات نہاری) گویا عرش خداوند کریم کے جلوہ کو آنکھوں سے مشاہدہ کرتا ہوں اور بہشتیوں کو ایک دوسرے سے ملاقی اور اُنکے باہمی مکالمہ کا نظارہ دیکھتا ہوں اور جہنمیوں کو دوزخ میں چیخا کرتے ہوئے۔ پس آپ نے فرمایا اسی پر مستقل اور جمے رہو۔ پھر فرمایا جس کسی کو خواہش ہو اس جوانمرد مومن کو دیکھ لو خدا نے اسکا دل نور ایمانی سے منور بنادیا ہے۔ اس کے بعد حارث نے کہا یا حضرت میرے لیے شہادت کی دعا فرمایئے تو آپ نے دعا فرمائی اور

ہوٴ جب لڑائی کا وقت آیا اور آواز آئی کہ او بہادر و گھوڑون پر سوار ہو جاوٴ تو اس جوانمرد نے سب سے اول اُس آواز کی اتباع کی اور گھوڑے پر قدم رکھا آخر شہید ہو گیا۔ (پنجم) ابن عباسؓ بیان کرتے ہین کہ ہم خدمت بابرکت مین بیٹھے ہوے تھے اتنے مین اوپر کیجانب سے آواز آئی تو حضرت اقدس فداہ ابی وامی نے سر اُٹھا کر آسمان کی طرف دیکھا اور فرمایا آسمان کا دروازہ کھلا اور اُسمین سے فرشتہ نکلا اور مجھ سے خطاب کیا اے محمد مین تجھے دو نورون کی بشارت اور خوشخبری دیتا ہون جو آپ سے پہلے کسی کو نصیب نہین ہوے یعنی فاتحۃ الکتاب اور سورہ بقر کی آخری تین آیتین (ششم) یعلی بن منبہؓ بیان کرتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مومن روز قیامت پل صراط سے گزرے گا تو آگ پکارے گی اے مومن تونے میری خاصیت متغیر کردی تیرے نور کے باعث میری تیزی اور شدت و سوزش کم ہو گئی (ہفتم) نافعؓ عبد اللہ بن عمر سے روایت کرتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے یا الٰہی تیرے دین پر ہم صبح و شام کرتے ہین اور تیرے حکم سے جینا اور مرنا ہے اور تیری ہی طرف بازگشت ہے۔ اے اللہ مجھے اپنے اُن بندون مین سے کر جو تیرے نزدیک سب سے زیادہ اچھی قسمت والے اور عمدہ بخت والے ہون اور جنھین تیری قسمت مین سے بھلائی کا بہت بڑا حصہ ملے خواہ نور ہو جسکی بدولت ہدایت ہو یا رحمت ہو جسکو تو منتشر کرے یا فراخی رزق یا دفع ضرر یا رفع بلا یا فتنہ فرو کرے اور یا برائیون کو اُٹھالے۔ (ہشتم) علی ابن ابیطالبؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین کہ مین نے اہل جنت کی بابت آنحضرتؐ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ جنتیون کے سر غبار آلود اور اُنکے کپڑے موٹے ہونگے لیکن اگر انکا نور ساکنین دنیا پر تقسیم کیا جاے تو وہ فراخ ہو جاے۔ (نہم) ابو ہریرہؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین آپ نے فرمایا کہ ساکنان جنت کے سر غبار آلود اور اُنکے بال بکھرے ہوے ہونگے اور ردی و کہنہ چادرین اُنکے پاس ہونگی امیرون کے پاس جانے سے روکے جائینگے اُن کا خطبہ منظور نہوگا نہ نکاح ملیگا (اگر کسی کی سفارش کرین تو انکی سفارش مقبول نہوگی) اور انکی حاجت جو سینون مین جوش زن ہوگی پوری نہ کیجائے گی لیکن اگر انکا نور اہل زمین پر تقسیم ہو تو اُنہین فراغدستی ملے۔ (دہم) انس بن مالکؓ بیان کرتے ہین کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خداوند عزوعلا نے فرمایا میرا نور میری رہبری ہے اور (لا الہ الا اللہ) میرا کلمہ ہے جو شخص اسے پڑھے گا تو مین اُسے اپنی حفاظت مین رکھونگا اور جو زیر نگرانی ہو تو اُسے امن ملیگا

[illegible] اور وہ حضرت عائشہ صدیقہ سے روایت کرتے [illegible] کرتے تھے یا خدا مین تیرے کامل کلمون اور تیرے نور جس کے باعث زمین روشن ہے اور اندھیرے روشنی سے بدل گئے کے ذریعہ تیرے انعام کے بند ہونے عافیت کے چلے جانے انفراح عتاب الحاق بدبختی اور گذشتہ شرون کے لاحق ہونے سے پناہ مانگتا ہون (دوازدہم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے آپ فرمایا کرتے تھے یا خدا میرے دل و جان کان اور انکھون کو منور بنا الخ یہ حدیث مشہور اور لمبی ہے (مسئلہ ساتوان) لفظ صورت پر نظر۔ اس مضمون کی بہت حدیثین ہین (اول) ابو ہریرہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین کہ آپ نے فرمایا اللہ تعالے نے آدم کو اپنی صورت پر بنایا۔ (دوم) ابن عمرؓ بیان کرتے ہین کہ رسول کریم نے فرمایا چہرون کو قبیح مت کہو کیونکہ اللہ تعالے نے اپنی صورت جیسا آدم کو بنایا۔ اسحاق بن راہویہ کہتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات ثابت ہی کہ اللہ تعالے نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا (سوم) (عن معاذ بن جبل قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات غدوۃ فقال لہ قائل ما رایتک اصفر وجہک مثل الغداۃ قال وما ابالی وقد بدا الی ربی فی احسن صورۃ فقال فیما یختص الملأ الاعلیٰ یا محمد قلت انت اعلم اے ربی فوضع کفہ بین کتفی فوجدت بردہا فعلمت ما فی السموٰات والارض)۔ علمار نے ان احادیث کی مختلف تاویلین کی ہین (اول) (ان اللہ خلق آدم علی صورتہ) کی ضمیر مضروب (مجوزہ) کی طرف راجع ہے یعنی اللہ تعالے نے آدم کو اپنی تجویزی صورت پر پیدا کیا ہے پس اُسکے مجوزہ چہرون کو قبیح اور ناپسند نہ کرو۔ (دوم) (ان اللہ خلق آدم علی صورتہ التی کان فی آخر امرہ) یعنی آدم کو بغیر نطفہ اور جنین رہنے اور شیر خوار بننے کے یکدم رجل کامل پیدا کیا۔ (سوم) صورت سے صفت مراد ہے جیسے بولتے ہین (صورۃ ہذا الامر کذا ای صفتہا) تو (خلق اللہ آدم علی صورۃ الرحمٰن) اسکے یہ معنی ہوے کہ خداوند تعالے نے اپنی صفت پر اُسے پیدا کیا ہے جس طرح وہ عالم روحانیات وجسمانیات کا متصرف ہے اسیطرح انسان کو عالم جسمانیات مین تصرف کرنے کے واسطے اپنا خلیفہ بنایا۔ (مسئلہ آٹھوان) فلاسفرون نے لفظ جوہر کو خداوند تعالے پر اطلاق کیا ہے ایسا ہی نصارٰی نے لیکن متکلمین جائز نہین سمجھتے فلاسفر کہتے ہین کہ جوہر کے معنی ہین ایسی ذات جو محل و موضع سے مستغنی ہو

اور خداوند تعالےٰ پر یہ صادق آتا ہے پس اطلاق جوہر مین کیا حرج ہے۔ نیز جوہر بروزن فوعل جہر
بمعنی ظہور سے مشتق ہے اور چونکہ جوہر باعث حجمیت اور شخصیت ظاہر ہے اس لیے جوہر کو
جوہر کہا گیا جس کے یہ معنی ہوے کہ جوہر کا وجود ظاہر ہے مگر حجمیت وہ نفس جوہر نہین بلکہ ظہور
وجود ہی اصل ہی ہے کہ خداوند کریم بباعث کثرت دلائل اور براہین اسکا وجود تمام موجودات
سے ظاہر اور کل اشیار سے باہر ہے۔ تو تمام اشیار سے جوہریت کا زیادہ مستحق ہے۔ اور متکلمین
کا یہ خیال ہے کہ چونکہ تمام اہل اسلام نفی اطلاق جوہر مین یکزبان ہین اس لیے حکم امتناع ضروری
ہے (مسئلہ نوان) اگر کرامیہ خداوند تعالےٰ کو جسم کہتے ہین تو وہ کہتے ہین کہ خدا بایں معنی
جسم نہین کہ وہ اجزا سے مرکب ہے بلکہ بایں معنی کہ وہ موجود قائم بذاتہ ہے اور محل و مکان کا
محتاج نہین۔ ان کے علاوہ باقی تمام فرقون کو انکار ہے۔ ہم کہتے ہین کہ کرامیہ کا یہ خیال کہ
طول و عرض و عمق اس جسم مین نہین بالکل غلط ہے بلکہ وہ اللہ کو عرش پر مانتے ہین لیکن نیچے
نہین جیسے کہ جوہر فرد اور جزء لا تیجزی۔ بلکہ ان کے نزدیک تو اللہ عرش سے بھی بڑا ہے اور یہ
ظاہر ہے کہ اسکی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ خداوند تعالےٰ عرش کے دونون اطراف مین
سے کسی جانب طول مین بڑھا ہوا ہو پس ثابت ہوا کہ انکا یہ کہنا کہ طول و عمق و عرض اس
جسم مین نہین سراسر غلط محض ابلہ فریبی اور دھوکہ دہی پر مبنی ہے۔ علاوہ اس کے لفظ جسم
مین معنی باطل کا ایہام پایا جاتا ہے اور قرآن و حدیث مین اس کا کہین استعمال بھی نہین ہوا
پس کیا وجہ ہے کہ ہم اسے منع نہ سمجھین۔ متکلمین کہتے ہین کہ لفظ جسم بلحاظ طول و عرض و عمق
کثرت اجزار کے معنی دیتا ہے پس یہان اس کے اصلی معنی نہونے کے کیا معنی ہین۔
(مسئلہ دسوان) لفظ انیۃ پر نظر۔ جاننا چاہیے کہ فلاسفرون نے اس لفظ کو خداوند تعالےٰ
پر عام طور پر استعمال کیا ہے۔ میرے نزدیک اسکی یہ وجہ ہے کہ لغت عرب سے ثابت ہوتا
ہے کہ ان تاکید اور قوت وجودی کو ظاہر کرتا ہے اور چونکہ خداوند عزوعلا کا وجود بذاتہ ہے
اور اس وجہ پر وہ تمام موجودات کی نسبت تاکد وجود اور قوت وجود مین اکمل وجود ہے۔
پس کیا حرج ہے اگر اس تاویل کے مطابق اس لفظ کا خداوند تعالےٰ پر اطلاق کیا جائے
(مسئلہ گیارہوان) لفظ ماہیت پر غور۔ بلحاظ لغت لفظ ماہیت مفرد لفظ نہین بلکہ مرکب کو
مفرد بنایا گیا ہے کیونکہ اگر مختلف حقیقتون مین سے کسی حقیقت کو دریافت کرنا مقصود ہوتا ہے
تو ما تلک الحقیقۃ یا ماہی سے سوال کرتے ہین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے ارنا

[illegible]) اور چونکہ ان الفاظ کے ذریعہ حقائق کو بکثرت دریافت
کرنا شروع ہوا تو مجموع ماہی لفظ مفرد بنا کر حقیقت کے مقابل وضع کر دیا گیا اور حقیقت مخصوصہ
اور ذات مخصوصہ کو ماہیت الشئی سے تعبیر کرنے لگے (مسئلہ بارہوان) کیا لفظ حق کا اطلاق
جائز ہی۔ اس لفظ کا اگر ذات پر اطلاق ہو تو اس کے معنی ہونگے کہ یہ شئی موجود بوجود حقیقی یعنی
قائم بذاتہ ہے یہ اس لیئے کہ حق باطل کا مقابل ہی اور باطل معدوم کو کہتے ہین۔ لبید کہتا ہے
ع الا کل شئے ما خلا اللہ باطل۔ پس جب یہ ثابت ہو گیا کہ حق کا مقابل عدم ہی تو حق موجود ہوا
اور اگر یہ لفظ اعتقاد کے ساتھ مستعمل کیا جائے تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ وہ اعتقاد درست
اور واقع کے مطابق ہے اور اعتقاد کو حق کہنے کی یہ وجہ ہی کہ جب وہ سچا اور واقع کے مطابق ہی
تو ابقاء و اثبات مین واجب ہوگا اور اگر اسے قول و خبر کے پہلو مین جگہ دیجائے تو یہ معنی ہونگے
کہ خبر واقع سے موید اور صادق ہونے کے باعث واجب الابقاء اور اثبات ہے۔ اس تمہید
کے بعد ہم کہتے ہین کہ خداوند تعالے کو اسکا موسوم نہ بنانا زیادہ مناسب ہی بلحاظ ذات باین
جہت کہ وہ موجود ہے جسکو عدم و زوال نہین اور بلحاظ اعتقاد باین معنی کہ اسکو موجود اور واجب
ماننا خلاف واقع نہین اور بالکل ٹھیک اور درست اعتقاد ہے۔ بلحاظ خبر و قول باین باعث
کہ اس ذات کے موجود اور واجب التقرر ہونے کی خبر بالکل ٹھیک اور ذرا بھی جھوٹ نہین بلکہ
تمام صادق اخبارون سے بڑھکر صادق ہے۔ پس ثابت ہوا کہ وہ ذات موصوف بہ صفات
بہمہ وجوہ حق ہے۔ واللہ الہادی وہو الموفق۔

قسم دوسری

کیفیت وجود خداوندی پر دلالت کرنیوالے اسمار کے بیان مین

باب ہذا کے متعلق کچھ لکھنے سے پیشتر چند مقدمات کو زیر قلم لانا ضروری معلوم ہوتا ہے (مقدمہ اول)
جاننا چاہیے کہ خداوند تعالیٰ کا ازلی وابدی ہونے سے زمان کا ابدی ہونا ضروری نہین کیونکہ
کسی چیز دائم الوجود بذاتہ کا موجود ہونا اگر زمانہ پر موقوف ہے تو ہم پوچھتے ہین کیا یہ زمانہ ازلی ہوگا یا نہ
پہلی صورت پر زمانہ کے ازلی ہونے کے لئے ایک اور زمانہ چاہیے تو اسی طرح سلسلہ وار
زمانہ کو دوسرے زمانہ کی احتیاج ہوگی جس سے تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور
دوسری صورت پر خداوند تعالیٰ ازلی بغیر زمانہ ہونے سے ثابت ہوتا ہے کہ دوام دوسرے
زمانہ کا محتاج نہین اور یہی مطلوب ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ زمانہ پر موقوف نہین فھذا ھو
المقصود۔ کیونکہ اس صورت پر خداوند تعالے دوسرے زمانہ کا محتاج ہونے کے سوا ہی ازلی
وابدی ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ خداوند تعالیٰ ازلی وابدی ہے مگر کوئی ضروری نہین کہ زمانہ
بھی ازلی ہو۔ (مقدمہ دوسرا) جو چیز ازلی ہوگی اسے بقار ہوگا لیکن جسکو بقار ہے اُسے ازلی
ہونا ضروری نہین اور قرآن شریف مین لفظ باقی کا ذکر ہے جیسے (ویبقی وجہ ربک) اور
(کل شئی ہالک الا وجہہ) باین جہت کہ جس چیز کو ہلاکت نہین اُسے بقا ہوگا۔ نیز (ھو الاول ھو
الآخر) مین خداوند تعالےٰ نے اپنے آپ کو اپنے ماسوا سب کے لیے اول کہا ہے اور جو چیز اپنے
ماسوا سب سے اول ہو اُس سے کوئی اول نہین ہوسکتا ورنہ خود اُس کا ممتنع ہوگا۔ ایسا ہی
اگر اسکا آخر بھی ہوتا تو خود اسکا آخر ہونا ممتنع ہوگا۔ پس جب یہ ثابت ہوگیا کہ وہ اپنے ماسوا سب
کے لیے اول ہے اور ایسا ہی سب سے آخر تو اس سے نہ تو کوئی اول ہے اور نہ کوئی آخر۔ پس
معلوم ہوا کہ خداوند تعالے ازلی ہے جس کی ابتدا نہین اور ابدی ہے جسکی انتہا نہین۔
(مقدمہ تیسرا) اگر صانع عالم حادث ہوتا تو اس کے لیے دوسرا خالق چاہیے اسی طرح غیر متناہی
سلسلہ جاری رہے گا جس سے تسلسل لازم آتا ہے اور وہ محال ہے پس معلوم ہوا کہ خدا قدیم
ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ خداوند تعالےٰ کو عدم و زوال نہین کیونکہ یہ فیصلہ شدہ امر ہے
کہ قدامت کو زوال نہین ہوتا۔ پس ان مقدمات کے بعد اب اسمار کا بیان شروع کرتے ہین
(اسم اول قدیم) قدیم کے لفظ سے نفی اولیت نہین ہوتی بلکہ اس سے درازی مدت مفہوم

لتے ہین یعنی ایسا کہنا یا جسپر ایک دراز عرصہ گذر چکا۔ اور
قران شریف مین آیا ہے (حتی عاد کالعرجون القدیم) اور (انک لفی ضلالک القدیم) (اسم ثانی ازلی)
اس لفظ سے ازل کیطرف ہونا پایا جاتا ہے جس سے وہم گذرتا ہے کہ ازل ایک چیز ہی جسمین
خدا موجود ہوتا ہے۔ لیکن یہ باطل ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہی کہ خداوند تعالی محتاج ہو حالانکہ
وہ ذات احتیاج سے پاک ہے۔ بلکہ اس لفظ کے یہ معنی ہین کہ ایسا وجود جسکی ابتدا نہین
اور جس سے کوئی اول نہین۔ (اسم ثالث۔ لا اول لہ) اس کے معنی تو صاف ہین۔ اختلاف اس
امر پر ہے کہ کیا یہ صفت عدمی ہے یا وجودی۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ یہ صفت گو بظاہر عدمی ہے
لیکن حقیقۃ وجودی ہے کیونکہ لا اول لہ سے عدم سابق کی نفی مراد ہے۔ اور نفی کی نفی سے
ثبات ہوتا ہے۔ اور بعض کے نزدیک عدمی ہے کیونکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ کوئی چیز
مسبوق بالعدم نہین ہو سکتی عدم اور مسبوق بالعدم مین فرق ہے مسبوق بالعدم ہونا
کیفیت ثبوتی ہے اور لا اول لہ اس سے کیفیت ثبوتی کی نفی ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ لا
اول لہ کا مفہوم عدمی ہے۔ ثبوتی نہین۔ فریق اول اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اگر مسبوق بالعدم
زائد کو خداوند تعالے کی ذات سے ایک زائد کیفیت ثبوتی مانا جائے تو اس زائد کیفیت کو
حادث ماننا پڑیگا پس وہ مسبوق بالعدم ہوئی جو علیحدہ صفت ہے اسی طرح یہ سلسلہ
غیر متناہی چلا چلیگا اور تسلسل محال ہے۔ (الاسم الرابع ابدی) اس کے معنی ہین دوام
جسکی زمانہ استقبال مین انتہا نہین۔ (الاسم الخامس السرمدی) یہ لفظ سرد بمعنی متواتر اور
متعاقب سے مشتق ہے۔ حدیث شریف مین رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے مہینون
کے متعلق فرمایا (واحد فرد و ثلاثۃ سرد) یعنی تین یکے بعد دیگرے ہوتے ہین اور چونکہ زمانہ کا اعتبار
بحیث تعاقب اجزا اور بباعث تلاقی حصص ہے اور تعاقب و توالی کے معنی مین سرد مستعمل
ہوتا تھا اس لئے بغرض اظہار مبالغہ میم زائد کردی گئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سرد کا اطلاق
اس شئی پر ہوتا ہے جس کے اجزا یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے جائین مگر خداوند تعالے مین یہ
معنی تو نہین ہو محال ہے تو اسکا اطلاق مجازا ہوگا بشرطیکہ قرآن و حدیث مین اسکا استعمال
ثابت ہو جائے۔ ورنہ نہین۔ (اسم چھٹا مستمر) یہ باب استفعال سے ہے مرور اور ذہاب
اس کے اصلی معنی ہین اور زمانہ کو مستمر اسی لیے کہا جاتا ہے کہ اس کے اجزا مین علی
الترتیب آمد و رفت کا سلسلہ جاری رہتا ہے زمانہ پر تو اسکا اطلاق ہو سکتا ہے لیکن خداوند

تعالی کا چونکہ تعاقب اجزاء پر موقوف نہیں بلکہ بذاتہ ہے اس لیے اُسپر اسکا اطلاق محال ہے
(اسم ساتوان - ممتد) وجہ تسمیہ ممتد یہ ہے کہ وہ اجزاء اور حصص کے مترتب ہونے کی وجہ سے
دراز ہو جاتا ہے پس معلوم ہوا کہ امتد وجودہ کا اطلاق حقیقۃً زمانہ اور موجودات زمانہ پر ہو سکتا ہے
اور خداوند تعالی کے لیئے بطریق مجاز - (اسم آٹھوان الباقی) اللہ عز و علا فرماتا ہے (ویبقی وجہ
ربک) پہلے بھی لکھ چکے ہین کہ ازلی باقی ہوتا ہے لیکن برعکس نہین اور ہو سکتا ہے کہ کوئی چیز
باقی تو ہو مگر ازلی اور ابدی نہو جیسے اجسام اور اعراض باقیہ - بعض کا خیال ہے کہ باقی دوام
کے معنی دیتا ہے تو اس خیال کے مطابق اجسام کو باقی کہنا غیر صحیح ہوگا حالانکہ ایسا نہین کیونکہ
عام طور پر اسکا استعمال ہوتا ہے جیسے کہتے ہین (ابقاک اللہ) - (اسم نوان - الدائم) اللہ تعالی
فرماتا ہے (اکلہا دائم) چونکہ خداوند تعالی تمام اشیا کی نسبت زیادہ دوام کا مستحق ہے - اس لیئے
(الدائم ہو اللہ) کہنا درست ہے - (اسم دسوان - واجب الوجود لذاتہ) اس کے یہ معنی ہین کہ خداوند
تعالے کا وجود حسب اقتضاے ماہیت اور حقیقت ہے اور ایسے وجود کے لیے فنا اور
عدم منع ہے اور واجب الوجود لذاتہ کو قدیم اور ازلی ہونا ضروری ہے لیکن اس کے برعکس
نہین یعنی قدیم ازلی کو واجب الوجود لذاتہ ہونا ضروری نہین کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کسی شئے کی علت
ازلی و ابدی ہو اور بحیث علۃ معلول بھی ازلی و ابدی ضروری ہوگا پس معلوم ہوا کہ وہ شئے
ازلی و ابدی تو ہے مگر واجب الوجود نہین اور خداے لفظ فارسی کے معنی واجب الوجود
لذاتہ ہے کیونکہ یہ لفظ دو لفظون سے مرکب ہے ایک تو خود جسکے معنی ذات اور دوسرا آے
جس کے معنی آیندہ ہین پس اس کے معنی ہوے کہ ایسی ذات جو بذاتہ موجود ہو اور اپنے
وجود مین کسی کا محتاج نہو تو خداے کے معنی یہ ہوے کہ وہ بذاتہ موجود ہے (اسم گیارہوان کان)
قرآن مجید مین جا بجا یہ لفظ صفات کے ساتھ موجود ہے جیسے (وکان اللہ علی کل شئے مقتدرا)
(ان اللہ کان علیما حکیما) لیکن قرآن شریف مین بلحاظ ذات کہین استعمال نہین ہوا البتہ
احادیث مین موجود ہے - ادعیہ ماثورہ مین نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے
(یا کائنا قبل کل کون ویا حاضرا مع کل کون ویا باقیا بعد انقضا کل کون) یا الیسا ہی اور لفظ
جو مذکور کے قریب قریب معنی مین ہو - اس کے بعد اسکے متعلق ہم ایک عجیب و لطیف نحوی
بحث کا ذکر کرتے ہین - نحویون کے نزدیک بالاتفاق کان کی دو قسمین ہین (اول) کان تامہ
جس کے معنی پیدا شد موجود شد یا حاصل گردید ہین جیسے (لغنم خیر امتہا کے معنی یہ ہین کہ تم

ین آئے (دوم) کان ناقصہ جیسے (کان علیما حکیما) کیونکہ اس
سیرے متعلق کوئی نحوی منصوب یا مرفوع ضرور ہونا چاہیے اور نحوی بالاتفاق دونوں صورتون
پر اسے فعل مانتے ہین مگر صورت اول مین فعل تام اور دوسری صورت پر فعل ناقص ہین بے
قوم پر اس متفقہ مسئلہ کے متعلق ایک اعتراض پیش کیا کہ کان کو ناقصہ کہنے کی کیا وجہ ہے حالانکہ اگر
سے کسی اسم کی طرف منسوب کیا جائے تو معنی پورے دیتا ہے اور منسوب الیہ کا کسی زمانہ
مین موجود ہونا پایا جاتا ہے اور فعل کی بھی یہی صورت ہوتی ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ اسے فعل
تام نہ کہا جائے اور بلا وجہ اسکو ناقصہ کہا جاتا ہے اور منصوب و مرفوع کی ضرورت محسوس
کی جاتی ہے بلکہ اس وقت اسے دوسرے افعال کی طرح اسکی احتیاج نہونی چاہیے
پس معلوم ہوا کہ کان ناقصہ بلحاظ ثبوت ناقصہ نہین رہتا بلکہ اس سے اسکی نفی ہوجاتی ہے
اور فعل تام ناقص ہوگیا اور یہ قاعدہ ہے کہ جس چیز کی نفی اس کے ثبوت سے ہوجائے وہ
چیز باطل ہوا کرتی ہے نتیجہ یہ نکلا کہ کان کو ناقصہ کہنا خلاف واقع ہے۔ اس اعتراض کے پیش
کرنے سے بڑے بڑے دانا اور نکتہ رس نحوی حیران و سراسیمہ رہگئے اور دراز عرصہ تک
اسی مین ڈوبے رہے لیکن آخر کسی سے جواب نہ بن پڑا اور بحر خوض سے گوہر مقصود حاصل
نہ کرسکے آخر خود مجھے اس کے جواب کی تلاش ہوئی اور تامل و فکر شروع کیا تو مجھے ایسا
جواب معلوم ہوا جس نے شبہ کو ملیامیٹ بنادیا اور بالکل ازالہ ہوگیا اور وجہ یہ ہے کہ لفظ
کان حدوث حصول اور وجود کے معنی دیتا ہے مگر اس کی دو قسمین ہین ایک تو وہ کان
جو بدون استمداد غیری وقوع شئے کی خبر دیتا ہے دوسرے یہ کہ اس سے کسی چیز کا کسی صفت
سے موصوف ہونا پایا جاتا ہے بس قسم اول کو تو صرف اسی ایک شئے کی طرف منسوب کرنا
کافی ہوتا ہے اور کلام تام ہوجاتا ہے لیکن دوسری قسم ایسی نہین کیونکہ جب کسی چیز کا کسی صفت
سے موصوف ہونا کان سے مفہوم ہوتا ہے تو لا محالہ صفت و موصوف دونون کا ذکر ہونا چاہیے
ورنہ کلام کسی طرح مفید معنی نہین ہوسکتا بلکہ ناقص اور مہمل ہے جیسے کان زید عالما جس کے
معنے یہ ہوے کہ زید کو موصوف بالعلم حاصل ہے یا اسمین موجود ہے پس معلوم ہوا کہ کان
بمعنے اول صرف ایک ہی اسم ذکر کرنے سے مفید ہوتا ہے اور دوسری قسم مین دو اسمون
کا ذکر ضروری ہے۔ وہذا من اللطائف النفیسۃ فی علم النحو۔ اس بحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ کائن اور
موجود مین کچھ فرق نہین اور اس کا خداوند تعالے پر اطلاق جائز ہے۔

قسم تیسری

صفات حقیقیہ مین سے اُس صفت کا بیان جو وجود اور کیفیات وجود کے مغائر ہے

معتزلہ کو ایسی صفات خداوندی سے شدت سے انکار ہے جو وجود اور کیفیات وجود کے مغائر ہون اور اسپر چند دلائل پیش کرتے ہین (اول) کیونکہ یہ ضروری ہے کہ صفت کا وجود دونون صورتون مین سے کسی ایک صورت پر ہو واجب لذاتہ تو ہو نہین سکتی کیونکہ حکماء سے ثابت ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہی ہے اور واجب الوجود کے یہ معنی ہین کہ دوسرے کا محتاج نہین اور مستغنی ہے لیکن صفت اپنے موصوف کی محتاج ہوا کرتی ہے پس وجوب ذاتی اور صفت غیری کا اجتماع محال ہے۔ باقی رہی دوسری صورت یعنی ممکن الذات اور یہ بھی نہین ہو سکتا کیونکہ وجود ممکن الذات کسی سبب کے بدون نہین ہو سکتا تو اسکا سبب ذات خداوندی کا غیر بھی نہین ہو سکتا اس لیے کہ اس ذات سے صفت کا جدا ہونا منع ہے اور صفت محتاج غیر ہے اور اس سے لازم آتا ہے کہ ذات بھی دوسرے کی محتاج ہو اور احتیاج ممکنات کا نام ہے اور یہ محال ہے کیونکہ واجب الوجود ممکن الوجود نہین ہو سکتا۔ اور سبب خود ذات خداوندی بھی نہین ہو سکتا۔ کیونکہ وہ تو اس صفت کو قبول کرنیوالی ذات ہے تو اس ذات کو سبب ماننے سے ضروری ہوگا کہ وہ موثر ہو۔ جیسا کہ اسباب مین دیکھا جاتا ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ایک ہی چیز فاعل بھی ہو اور قابل بھی اور یہ محال ہے کیونکہ اہل حکمت کا مسلمہ اصول ہے کہ ایک سے دو مختلف اثر صادر نہین ہو سکتے (الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد) اور ظاہر ہے کہ فاعل اور قابل دو مختلف اثر ہین جنکا ایک ہی وقت مین صادر ہونا ممکنات سے نہین۔ نیز اثر اپنے موثر کا محتاج ہوا کرتا ہے تو ہم پوچھتے ہین کہ اثر کو موثر پیدا ہونے کے بعد احتیاج ہوئی یا اس کے پیدا ہوتے ہی یا قبل از وقوع صورت اول تو محال ہے ورنہ موثر کے ایجاد تاثیر سے تحصیل حاصل لازم آئے گی باقی رہین آخری دونون صورتین تو یہ دونون متقضی اس امر کی ہین کہ ہر ایک موثر حادث ہو اور جو موثر حادث نہین وہ موثر نہین ہو سکتا اور اسکا اپنے غیر پر اثر نہو گا پس معلوم ہوا کہ صفات مذکورہ تسلیم کرنا امر باطل ہے (دلیل دوم) کیا وہ صفات قدیم ہین یا حادث۔ صورت اول تو ہو نہین سکتی کیونکہ

قدامت صفت [illegible] جیسا کہ پہلے ثابت ہوگیا تو صفات موصوف سے قدامت مین
مساوی ہونگی اور بلحاظ اختلاف ماہیات دونون ایکدوسرے سے مخالف ہونگی اور چونکہ
ایک جہت سے اِن دونون مین مشارکت ہے اور دوسری جہت سے مخالفت تو لامحالہ ہمین
ان دونون کو دو دو جزون سے مرکب ماننا پڑے گا - اور نیز ہر ایک کے دونون جزون کو قدیم
بھی ہونا چاہیے کیونکہ قدیم چیز کی ماہیت کے اجزا بھی قدیم ہوتے ہین پس ان دونون جزون مین
بھی دو دو جہتین ہونی چاہیین ایک تو جہت قدامت کی وجہ سے دونون مشارک ہون اور
دوسری جہت جس سے دونون ایکدوسرے سے مخالف - بطریق سابق لازم آیا کہ ان دونون
جزون مین سے ہر ایک جزو دو جزون سے مرکب ہو اور یہ محال ہے اس لیے کہ اس سے لازم
آتا ہے کہ حقیقت ذات اور صفات غیر متناہی اجزا سے مرکب ہون اور یہ محال ہے - باقی رہی
صورت ثانی اور وہ بھی چند دلائل سے باطل ہے (اول) ذات خداوندی کا حادثات سے
تعلق ہو نہین سکتا کیونکہ اگر وجود صفات کے لیے ذات کافی ہوسکتی ہے تو اس صورت پر
دوام عدم الذات سے دوام وجود الصفات لازم ہوگا یا دوام عدم الصفات سے دوام ذات
ہوگا - غرضکہ ان دونون مین ایک کے دوام عدمی سے دوسرے کے لیے دوام وجودی ہوگا
اور بالعکس - اور اگر کافی نہین تو اس صورت پر ذات کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ وجود
صفت یا اس کے عدم مین سے کسی ایک کے ساتھ موصوف ہو اور وجود و عدم دونون کسی
دوسری چیز پر موقوف ہون گے اور جو چیز ایسی چیز پر موقوف ہو جو خود غیر پر موقوف ہے - تو وہ
بھی غیر پر موقوف ہوگی اور غیر پر موقوف ہونا خاصۂ ممکنات ہے - نتیجہ یہ ہوا کہ واجب لذاتہ ممکن
ہے اور یہ محال ہے - (دوم) ہمنے مانا کہ حوادثات مین واجب الوجود سے متعلق ہونے کی
قابلیت ہے تو اس قابلیت کا لوازم ماہیت ذات واجب الوجود سے ہونا ضرور ہوگا - اور
چونکہ ذات ازلی ہے اس لیے اُسکے لوازمات کو ازلی ہونا چاہیے لیکن لوازمات قابلیت
کا ازلی ہونا منع ہے اس لیے کہ حوادثات کی قابلیت اسوقت ہوسکتی ہے - جب وجود حوادث
ممکن ہو ورنہ نہین وجود حوادث کا امکان محال ہے پس اُن کی قابلیت بھی ازل مین محال ہوئی
(سوم) صفات چونکہ حادث ہین اس لیئے خداوند تعالے اصفات الیہ سے ان صفات کے حدوث
سے پیشتر موصوف ہوگا تو نتیجہ یہ ہوا کہ صفات حادثہ کے ثبوت الیہ مین کچھہ ضرورت نہین
بلکہ اس سے مستغنی ہین تو یہ صفات بے سود ہوئیں پس اُنکی نفی وجوباً ہونی چاہیے مرقومہ بالا

کل تقریر سے ثابت ہوا کہ وجود صفات اگر مان بھی لیا جاے تو انکی دو ہی صورتین ہوسکتی ہین
قدیم اور حادث۔ مگر یہ دونون صورتین دلائل سے باطل ہوگئین پس صفات کا وجود ممتنع ہوا
(دلیل سوم) کیا ان صفات سے وجود الٰہیت کی تکمیل اور تتمیم ہوتی ہے یا نہ۔ صورت ثانیہ
ان کا وجود بے فائدہ محض اور زائد ہوا پس کیا وجہ ہے کہ وجود زائد کو مانا جائے اور ممتنع نہ
سمجھا جاے۔ اور صورت اول پر خدا تکمیل خدائی مین غیر کا محتاج ہوگا اور غیر صفت کی ضرورت
ہوگی اور محتاج خدا نہین ہوسکتا۔ تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیرا۔ (دلیل چہارم) کیا ذات عزو
علا کی صفات جنکا مدح وثنا اور کمالات مین لحاظ ہوتا ہے بالکل کامل ہین یا کچھ نقص باقی ہے
صورت اول پر ان صفات کے وجود کو ماننے کی کچھ بھی ضرورت نہین ورنہ تکمیل کے کیا معنے
اور صورت ثانیہ پر ذات خداوندی ناقص ٹھہری اور رفع نقص باختیار غیر۔ اور اللہ عزوعلا
کی شان سے کوسون بعید ہے۔ (دلیل پنجم) اگر خداوند تعالےٰ کو ذات اور صفات کا مجموعہ
مانا جاے تو خدا کے جزئین اور حصص ہون گے اور اُسے قابل انقسام ماننا پڑیگا لیکن
یہ عقل سے بعید ہے اور عقل تسلیم نہین کرتی کیونکہ ترکیب خاصہ ممکن ہے اور اللہ واجب
الوجود ہے ممکن نہین۔ (دلیل ششم) خداوند تعالےٰ نے نصاری کو اس بنا پر کافر قرار دیا
ہے کہ وہ تثلیث کو مانتے ہین۔ تو اسکی دو صورتین ہوسکتی ہین یا تو نصاری ذوات ثلاثہ
کے قائل ہین یا ذات مع الصفات۔ صورت اول تو ہو سکتی نہین کیونکہ نصاری کا یہ خیال
نہین اس لیئے خداوند تعالےٰ کفر کا فتوی بھی نہین دے سکتا باقی رہی دوسری صورت
یعنی ذات مع الصفات تو یہ صورت موجب کفر نصاری ہوئی اور جو منجر الی الکفر ہو اُن سے
پرہیز چاہیے۔ پس متذکرۂ بالا دلائل اور براہین سے نفی صفات ثابت ہوئی۔ تو اس تقدیر
پر خداوند تعالےٰ ایسے اسمار سے موسوم نہین ہوسکتا جو اس کے صفات حقیقیہ کے باعث
اور ان کا سبب ہون۔ معتزلہ کے علاوہ باقی سب ایسے صفات کو جو وجود یا کیفیات وجودی
کے مغائر ہون تسلیم کرتے ہین اور چند دلائل پیش کرتے ہین۔ (دلیل اول) خداوند تعالےٰ
کو عالم قادر اور حی مانتے ہین تو ہم کہتے ہین اُس کا علم اور قدرت عین ذات ہین۔ کیونکہ
(اول) ہمین بداہتاً اور تدبر و تفکر کے بغیر ہی ذات اللہ عالمہ مین تفریق معلوم ہوتی ہے
اور ان دونون کا علیحدہ علیحدہ ہونا یقیناً معلوم ہوتا ہے (دوم) یہ ممکن ہے کہ اُس ذات
کو اپنے وجود کا علم ہو لیکن قادر اور عالم ہونے کو بھول جاے اور ان سے غافل ہو جاے

[illegible] کا تو علم ہو مگر عالم ہونے کو بھول جائے اور اس کے برعکس
[illegible] قدرت اور علم ذات کے مغائر ہیں ایک چیز نہین ہین۔ (سوم) بلحاظ واجب
ممتنع اور ممکن کے عالم ہونا ایک عام امر ہے لیکن بخلاف اس کے قادریت عام چیز نہین
بلکہ مذکورہ تینون اقسام کی نسبت خاص ہے پس اگر عالم اور قادر ہونا نفس ذات ہوتا تو
علم وقدرت مین فرق نہوتا۔ (چہارم) اس ذات کا قادر ہونا وجود مقدور مین اثر پیدا کرنا
ہے لیکن عالم وجود معلوم مین موثر نہین ہوتا پس یہ دونون باہمی مغائرت کی وجہ سے
عین ذات نہوتے۔ (پنجم) موجود اور لیس بموجود باہم مناقض ہین لیکن لیس بعالم سے
مناقض نہین پس اس سے معلوم ہوا لیس بموجود سے جس چیز کی نفی ہوئی ہے وہ لیس
بعالم کے منفی سے مغائر ہے اسی طرح قادر کی صورت ہے پس ان واضح اور کھلے
دلائل سے خداوند تعالے کی صفات کا وجود ثابت ہوگیا اور بالضرور ماننا پڑے گا۔ باقی رہی
یہ بات کہ کیون ان صفات کو از قبیل اضافت اور نسبت تسلیم نہ کیا جاے تو قادر ہونے کے
یہ معنی کہ وہ اس مین مادہ ایجاد ثابت ہے اور ذات ثبوت کی علت ہے۔ ایسا ہی عالم بمعنی
شود اور یہ حالت نسبتی ہے جس کی ذات مخصوصہ علت ہے اور حالت اسکی
معلول۔ فہذا تمام الکلام فی ہذا الباب (مسئلہ دوسرا) صفات حقیقیہ جب ثابت ہوچکین
تو اب ہم کہتے ہین صفت حقیقیہ کو نسبت اور اضافت لازم ہوگی جیسے عالم اور قادر کیونکہ
ان دونون صفات کا معلوم اور مقدور سے تعلق واجب ہے علم کا معلوم سے متعلق ہونا لازم
ہے اور صفت قدرت کا صحت ایجاد مقدور سے منسوب ہونا لازم ہے تو یہ صفات گو بظاہر
صفات حقیقیہ ہین لیکن دراصل لوازمات نسبی اور اضافی سے خالی نہین۔ غرضکہ کوئی
بھی ایسی صفت نہین جو نسبیہ لوازمات سے مبرا ہو۔ البتہ صفت حیات ضرور ایسی ہے
جسمین اضافت نہین۔ اب ہم اسکی تحقیق کرتے ہین۔ فلاسفر کہتے ہین کہ حی کے معنی درّاک
الفعال ہین درّاکیۃ اور فعالیۃ یہ دونون صفات اضافیہ ہین پس اس خیال کے مطابق یہ
صفت علم وقدرت کے مغائر نہوئی اور متکلمین کہتے ہین کہ یہ ایک صفت ہے جس کے
اعتبار سے قادر اور عالم ہونا صحیح ہوتا ہے کیونکہ ذوات ذاتیۃ مین مساوی ہین اور صحۃ
مذکورہ مین مختلف۔ پس ضروری ہوا کہ ذوات بذا صفت حیات قبول کرنے مین مختلف
ہون پس وہ بلحاظ زائد صفت ہونے کے صحیح ہوئین۔ اسپر یہ کہا گیا ہے کہ پہلے بدلیل ثابت

ہو چکا ہے کہ ذات خداوندی تمام دیگر ذوات سے اپنی ذات مخصوصہ مین مخالف ہے پس
تمہارا استدلال غلط ہوا۔ نیز ذوات کا قبول صفت حیات مین مختلف ہونا صحیح ہوا تو یہ صحت
کسی دوسری صفت کی وجہ سے ہونا چاہیے اسیطرح غیر متناہی سلسلہ جاری رہے گا اور
تسلسل محال ہے بدون اس کے اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں کہ قبول حیات کے لوازمات
ذات مخصوصہ مین سے ہین اسیطرح صحت عالمیت مین ان دونون گروہون کے علاوہ
ایک تیسرا گروہ ہے جو خداوند تعالے کے حی ہونے کے یہ معنی بیان کرتا ہے کہ اس کا قادر
اور عالم ہونا ممتنع نہین پس باین معنی حی سے امتناع کی نفی ہوئی اور امتناع عدم کو کہتے ہین
تو گویا نفی امتناع سے عدم العدم کی صحت ہوئی اور عدم العدم سے اثبات ہوا فثبت المطلوب
ہم کہتے ہین کہ تمہارا کہنا مسلم ہے لیکن کیا وجہ ہے کہ اس ثبوت کو ذات مخصوصہ کیون نہ کہا
جائے اگر وہ یہ دلیل پیش کرین کہ ہمین ذات کا حی ہونا شکیہ طور پر تعقل ہوتا ہے پس ضرور ہوا
کہ اسکا ذیحیات ہونا ذات کے مغائر ہو تو ہم ابطال دلیل مین یہ کہتے ہین کہ دلائل سے ثابت ہو چکا
ہے کہ خداوند تعالے کی ذات کا ذاتی طور پر ہمین تعقل نہین ہو سکتا بلکہ تعقل عرضی ہوتا ہے فہذا
تمام الکلام فی ہذا الباب۔ (مسئلہ تیسرا) لفظ حی قرآن مجید مین بہت جگہ وارد ہے جیسے اللہ لا الٰہ
الا ہو الحی القیوم)۔ (عنت الوجوہ للحی القیوم) (ہو الحی لا الٰہ الا ہو فادعوہ مخلصین لہ الدین) اگر کوئی
یہ کہے کہ حی کے معنی دراک الفعال یا جسکا عالم و قادر ہونا ممتنع نہو تو اسمین کوئی بڑی تعریف
نہین پائی جاتی۔ پس کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالے نے اس لفظ کو مدح عظیم کے موقع پر استعمال
کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ ذی حیات ہونا صرف مدح نہین بلکہ حی مع قیوم کا مجموعہ مدح ہے کیونکہ
قیوم کے معنی ہین کہ وہ اپنے ماسوا کے اصلاح حال پر کمربستہ ہے اور یہ علم تام قدرت تامہ کے بغیر
ہو نہین سکتا یعنی فعال اور عالم ممکنات تمام ممکنات کا مصلح پس ذیحیات ہونا یعنی دراک
الفعال اور قیوم یعنی عالم جمیع ممکنات مصلح محدثات ممکنات کے مجموعہ سے مدح ہوتی ہے۔

باب پانچوان

اُن اسماء کے بیان مین جو صفات اضافیہ کو ظاہر کرتے ہین

باب ہذا کے متعلق کچھ بیان کرنے سے پیشتر ایک عقلی مقدمہ کا ذکر ضروری معلوم دیتا ہے۔ اور وہ یہ ہی کہ کیا تکوین اور کون باہم مغائر ہین یا ایک ہی چیز۔ معتزلہ اور اشعریہ تکوین کو عین کون سمجھتے ہین اور باقیماندون کے نزدیک مغائر ہین۔ منکرین کے یہ دلائل ہین (اول) کیا صفت تکوینی بطریق صحت موثر ہوتی ہے یا بطریق وجوب۔ طریق اول پر تکوین اور قدرت مین کچھ فرق نہوا اور نہ مغائرت ہی اور طریق ثانی پر خداوند تعالے واجب بالذات ہوگا فاعل مختار نہین۔ (دوم) اگر صفت تکوینی قدیم ہے تو اُس کے اثر بھی قدیم ہونگے اور اگر قدیم نہین تو دوسرے تکوین کی محتاج ہوگی اور یہ سلسلہ غیر متناہی جاری رہے گا اور تسلسل محال ہے۔ (سوم) کیا صفت قدرت مین تمام شرائط یعنی علم اور ارادہ وغیرہ کے ایفاء کے بعد صلاحیت تاثیر ہوگی یا نہ اگر صلاحیت ہے تو قدرت کو عدم سے وجود کی طرف جانا آسان ہوگا اور اسے دوسری صفت کی ضرورت نہوگی۔ دوسری صورت پر قدرت مین صلاحیت تاثیر نہوگی پھر قدرت کو قدرت کہنا ضروری نہوگا اور یہ تناقض پیدا کرتا ہے۔ اور صفت کو قدیم ماننے والے یہ دلیل پیش کرتے ہین کہ قادر علی الفعل کو صدور فعل کا اختیار ہوتا ہے جیسا کہ خداوند تعالے کو ہزارہا شمس و قمر بنانے کی قدرت ہے لیکن باوجود اس کے اسکا ظہور نہین ہوا پس نفی اور اثبات مذکور کے صحیح ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ موجد اور قادر مین فرق ہے اس کے بعد ہم کہتے ہین کہ موجد کے معنی موثر فی الوجود ہین یا کوئی زائد امر۔ اول معنی تو باطل ہین کیونکہ ہم کہتے ہین کہ وجود مین کسی فاعل موجد کی جہت سے اثر ہے اور موثر فی الوجود ہوتا معلول ہے فاعل موجد کا جیسے اگر کوئی لم وجد العالم کہے تو ہم اس کے جواب مین کہین گے کہ اللہ اوجدہ۔ پس اگر موجد ہی اس کا موجد بمعنی نفس تاثیر مانا جائے تو وجود اثر کو موجدیت کا معلول ہونے سے لازم آئے گا کہ وجود اثر خود ہی معلل اور علت ہو اس صورت پر اسے غیر سے منسوب کرنے کی ممانعت ہوگی پس ثابت ہوا کہ موجدیت کو وجود اثر کا معلل بنانے سے موجدیت کی نفی ہوتی ہے اور جس چیز کی نفی اس کے ثبوت سے ہو وہ باطل ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ موجد بنو وجود اثر کا معلل بنانا باطل ہے اور موجد کا موجد ہونا اور فاعل کو وجود اثر پر قادر ہونا یہ

دونون وجوباً باہم مغائر ہین نتیجہ یہ ہوا کہ تکوین کون کے مغائر ہے۔ اصول ہذا کو ذہن نشین کرانے کے بعد اب یہ دیکھنا ہے کہ ان دونون گروہون کے نزدیک کیا معنی ہین کہ خداوند تعالیٰ خالق رازق محیی ممیت ضار اور نافع ہے وہ فریق جو تکوین اور کون مین مغائرت سمجھتے ہین وہ اس کے یہ معنی کرتے ہین کہ اس سے نسبت مخصوصہ اور اضافت معینہ ہے اور وہ قدرت خداوندی کا وجود اشیا مین موثر ہونا ہے۔ اور فریق ثانی جن کے نزدیک ان دونون مین مغائرت نہین وہ خالق اور رازق وغیرہ سے اس صفت حقیقیہ کو مراد لیتے ہین جو صفت اضافیہ سے موصوف ہے۔ صفات اضافیہ کی چند قسمین ہین۔(اول) وہ ذات معلوم مذکور مُسبّح اور ممجد ہے اس ذات کو ان اسمار سے یون پکارا جاتا ہے اے وہ ذات جس کی تسبیح ہر ایک زبان کرتی ہے اور اے وہ ذات جو سب کی ممدوح اور تمام کا مرجع اور مآل ہے اور اس قسم کی اضافات کا دائرہ وسیع ہونے کے باعث اللہ تعالےٰ کے اسمار کا سلسلہ بھی غیر متناہی ہے (دوم) خداوند تعالےٰ افعال کا فاعل ہے۔ صفت ہذا محض اضافیہ ہے باین جہت کہ اشیار کو وجود مین لانا صفت زائدہ نہین۔ اب رہی یہ بات کہ مخبر عنہ سے کیا صرف موجد ہونا مراد ہے یا یہ کہ فلان نوع کا موجد ہے اور فلان حکمت پر مبنی ہے قسم اول کے متعلق تو بہ کثرت الفاظ ہین جو تقریباً سب کے سب مترادف ہین۔ مثلاً موجد۔ محدث۔ مکون۔ منشئی۔ مبدع مخترع۔ صانع۔ خالق۔ فاطر۔ اور باری یہ دس الفاظ بظاہر متقارب المعنی ہین مگر ان مین باہم فرق بھی ہے۔ تو موجد کے معنی ہین وجود مین اثر پیدا کرنے والا۔ محدث معدوم کو وجود مین لانے والا۔ اور محدث موجد سے اخص ہے۔ اور مکون تقریباً موجد کا مترادف ہے منشئی نشا سے مشتق ہے جس کے معنی نمو۔ اور یہ علی سبیل التدریج رفتہ رفتہ ہوتا ہے۔ مبدع علے سبیل التدریج نہین ہوتا بلکہ دفعۃً واحدۃً اور یہ جنس موجد کے دو نوع ہین۔ مخترع مبدع کا متقارب۔ صانع اس فاعل کو کہتے ہین جس سے فعل بالتکلف صادر ہو۔ خالق اندازہ کرنے والا اور بلحاظ علم خداوند تعالےٰ کا اسم ہے۔ فاطر فطر سے مشتق بمعنی شگافتن ہے کچھ تعجب نہین کہ اس کے معنے معدوم یکدم موجود کرنا ہو۔ باری جو حسب اقتضاے مصلحت کسی چیز کو عدم سے وجود مین لائے۔ جیسے کہتے ہین برے القلم یعنی قلم کو حسب ضرورت خود بنایا۔ یہ نو الفاظ کا تذکرہ تھا جو ایجاد موسوم ہو کو علی سبیل العموم ظاہر کرتے ہین۔ اب رہے وہ الفاظ جن سے شے موجدہ کے موافق مفہوم ہوتا ہے اور ایسے الفاظ بیشمار ہونے کی وجہ سے

[illegible] ہم بطور نمونہ چند مثالین پیش کرتے ہین۔ (مثال اول)
[illegible] محیی سے موسوم کیا گیا۔ موت بنائی تو ممیت ہوا۔ (مثال دوم) اکرام سے مخصوص
کیا پھر لطیف ہوا غضب و قہر کو اختیار کیا قہار و جبار ہوا (مثال سوم) نافع پیدا کیا نافع ہوا
غم و اندوہ دینے پیدا کیا ضار ہوا۔ (مثال چہارم) بخشش کم کی موسوم بقابض ہوا۔ عطا بکثرت
کی باسط ہوا۔ (مثال پنجم) گنہگارون کو عذاب دیا منتقم ہوا اور اگر گناہون سے درگذر کی
رحیم رحمان عفو اور غفور سے موسوم ہوا۔ (مثال ششم) اموال مین صرف و قبض کی دسترس
ہوئی تو قابض و باسط سے موسوم ہوا۔ اور قدر و منزلت و عزت و ذلت کا مالک ہوا تو
خافض و رافع بنا غرضکہ مقدورات خداوندی کے میدان کی وسعت مختلف اقسام اور
اجناس کے اعتبار سے غیر متناہی حد تک پھیلے ہوئے ہونے کی جہت سے اسماء خداوندی
بے شمار اور ختم نہین ہوتے۔ اِس مقام کے متعلق چند باریک نکات ہین جنکا اظہار ضروری
معلوم ہوتا ہے۔ (دقیقہ اول) ہر ایک شئے کا کوئی نہ کوئی مقابل ہوتا ہے بعض اشیاء کے
مقابلہ مین تو اسکی ضد ہوتی ہے اور بعض کے اسکا عدم۔ اِس اصول کے مطابق معز و
مذل اور محیی و ممیت مین تقابل تضاد ہے (یعنی وہ اشیاء جو یکجا جمع نہو سکین جیسے
آب و نار یا عزت و ذلت) باسط و قابض خافض و رافع تو انمین تقابل عدم و وجود ہی کیونکہ
قبض کے معنے بہت بخشش نکرنی اور خفض برا مرتبہ ندینا مگر اعزاز و اذلال دو متضاد چیزین
ہین کیونکہ معزز نکرنا اور ذلیل کرنا ان دونون باتون مین فرق ہے۔ فافہم۔ (دقیقہ دوم)
بعض الفاظ مترادف ہوتے ہین لیکن نظر عمیق سے معلوم ہوتا ہے کہ ان مین ترادف نہین
بلکہ فرق ہے جیسے الرؤف الرحیم دونون متقارب معلوم ہوتے ہین مگر تامل صادق انمین فرق
کرتا ہے کیونکہ رؤف نفع رسانی اور رحیم دفع ضرر کو کہتے ہین ایسا ہی فاتح فتاح نافع نفاع اور
واہب وہاب۔ فاتح سے بھلائی کے اسباب کا موجود ہونا مفہوم ہوتا ہے۔ اور واہب
اس بھلائی کو پہونچا دینا نافع سے کسی شخص کو نفع رسانی کا مفہوم ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا
اصول تو ذہن نشین رکھنے سے ممکن ہے کہ دیگر اسماء غیر متناہیہ پر اطلاع ہو اور وقفیت
پیدا ہو جاے۔

باب چھٹا
صفات سلبیہ کے اسماء کے بیان مین

قرآن مجید مین صفات سلبیہ کا ذکر بے شمار جگہون مین پایا جاتا ہے اور چونکہ اس قسم کی صفات بطریق شمار و تعداد بیان نہین ہو سکتین اس لیئے بالاجمال ان تمام صفات سلبیہ کو بطریق تردید دریا کو کوزہ مین بند کر کے دکھاتے ہین۔ صفات سلبیہ کا تین چیزون سے تعلق ہو سکتا ہے ذات صفات اور افعال۔ صفات سلبیہ متعلقہ ذات یہ ہین کہ خداوند تعالے نہ جوہر ہے نہ جسم نہ مکان مین ہے نہ حیز مین نہ وہ حال ہے اور نہ محل وغیرہ وغیرہ۔ پہلے ہم لکھ چکے ہین کہ خداوند تعالے کی ذات بلحاظ اپنی ذات مخصوصہ کے دیگر تمام ذوات اور صفات سے مغائر ہے اور چونکہ اسکی ذات کے مغائر صفات اور ذوات کے اقسام غیر متناہی ہین پس اس اعتبار سے خداوندی صفات سلبیہ بے حد و حساب ہونگی منجملہ ان کے بطور مثال جیسے (واللہ الغنی و انتم الفقراء) اور (وربک الغنی ذوالرحمۃ) ہے کیونکہ غنی سے یہ مطلب ہے کہ وہ ذات بابرکات اپنی ذات اور صفات حقیقیہ سلبیہ مین کسی دوسرے کی محتاج نہین اور (لم یلد ولم یولد) بھی اسی قبیل سے ہے۔ اور صفات سلبیہ متعلقہ بالصفات۔ یہ ظاہر ہے کہ خداوند تعالے جملہ صفات متناقضہ سے پاک اور ان سے موصوف نہین پس وہ تمام صفتین جن سے ذات خداوندی مین کسی طرح کا نقص یا عیب لازم آتا ہو گا ان مین سے ہر ایک کی سلب خداوند تعالے کی صفت سلبیہ ہوگی جسطرح اضداد علم و قدرت استغناء و وحدت۔ اضداد علم کی بہت سی قسمین ہین مثلاً نوم تو اس کی نفی صفت سلبی ہوئی۔ اللہ تعالے فرماتا ہے (لا تاخذہ سنۃ ولا نوم) دوسری قسم نسیان کی نفی خدا فرماتا ہے (وما کان ربک نسیا) تیسری قسم جہالت کی نفی جیسے (لا یعزب عنہ مثقال ذرۃ فی السموات والارض) چوتھی قسم۔ یعنی خداوند تعالے کو بعض اشیاء کا علم دیگر اشیاء کے علم سے نہین روکتا کیونکہ کوئی سی بھی حالت خداوند تعالے کو اپنا مشغول نہین بنا سکتی۔ اور اضداد قدرت کی بھی قسمین ہین۔ مثلاً خداوند تعالے اپنے افعال مین تعب و نصب سے منزہ ہے خداوند تعالے فرماتا ہے (وما مسنا من لغوب) دوسری قسم اسکے افعال آلات اسباب۔ نظائر اور مدت کے محتاج نہین جیسے فرمایا (انما امرہ اذا اراد شیئا ان یقول لہ کن فیکون) تیسری قسم اس کے افعال مین قلت و کثرت مین کچھ تفاوت نہین

[illegible] مبرا ہو اقرب الفسم چہارم محتاج نہین اور اسکی قدرت
[illegible] نہین جیسے [illegible] قول الذین قالوا ان اللہ فقیر ونحن اغنیاء الخ اور اضداد استغناء
خداوند تعالے فرماتا ہی۔ (ہو یطعم ولا یطعم وہو یجیر ولا یجار علیہ) اب رہی اضداد وحدت تو
اُنکی نفی خداوند تعالے نے قرآن مجید مین جا بجا فرمائی ہے جیسے اُسکا کوئی شریک نہین نہ کوئی
ضد اور نہ ہی کوئی نظیر اور مثل وغیرہ۔ اور صفات سلبیہ متعلقہ بالافعال تو یہ بھی قرآن شریف
مین بکثرت موجود ہین مثلاً اول یہ کہ باطل کو پیدا کرنا خداوند تعالے فرماتا ہی (وما خلقنا السموات
والارض وما بینہما باطلا ذلک ظن الذین کفروا) دوسری جگہ مومنین سے حکایت کی ہے (و
یتفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت ہذا باطلا) دوم یہ کہ کھلونا پیدا نہ کرنا جیسے (و
ما خلقنا السموات والارض وما بینہما لاعبین ما خلقنا ہما الا بالحق) سوم یہ کہ بیہودہ اور فضول چیز
پیدا نکرنا جیسے (افحسبتم انما خلقنا کم عبثا وانکم الینا لا ترجعون فتعالے اللہ الملک الحق) چہارم یہ
کہ وہ کفر کو پسند نہین کرتا جیسے (ولا یرضی لعبادہ الکفر) پنجم یہ کہ وہ ظلم نہین کرتا جیسے (وما اللہ یرید
ظلماً للعباد) ششم فساد کا مشتاق نہین جیسے (واللہ لا یحب الفساد) ہفتم بدون ارتکاب
جرم سزا نہین دیتا جیسے (ما یفعل اللہ بعذابکم ان شکرتم) ہشتم فرمانبرداروں کی اطاعت اور
خلاف حکم چلنے والون کی نافرمانی اُسے نہ تو کچھ نفع دیتی ہے اور نہ کچھ ضرر جیسے (ان احسنتم احسنتم
لانفسکم وان اساتم فلہا) نہم اس کے افعال و احکام کی پرسش نہین (لا یسئل عما یفعل وہم یسئلون
و فعال لما یرید) دہم اس کے [illegible] عہد کاذب نہین ہین [illegible]
ما انا بظلام للعبید) پس مذکورہ بالا تقریر سے معلوم ہوا کہ صفات [illegible]
چونکہ بے شمار ہین اور حد و حساب نہین اس لیئے خداوند جا[illegible]
بھی وسیع اور غیر متناہی حد تک پھیلا ہوا ہے۔ اصول مذکورہ کو زیر تسلم کرنے کے بعد اب
ہم اُن الفاظ کو قلمبند کرتے ہین جنکا مفہوم متذکرہ صفات سلبیہ کے مناسب اور [illegible]
مشابہ ہوتا ہے مثلاً (اول) قدوس ہاور سلام کیونکہ قدوس کا [illegible]
ذات ہے جو نقص اور عیب پیدا کرنے والی ماہیات سے مبرا اور بہر خالی ہ[illegible]
سے یہ مراد ہے کہ وہ ذات نقائص اور عیوب سے موصوف نہین پس قدو[illegible]
سے متعلق ہے اور سلام صفات سے (دوم) عزیز اس کے معنی یہ ہین کہ اُس کی [illegible]
نہین (سوم) غفار یعنی گنہگارون سے درگذر کرنے والا اور عذاب نہ دینے وا[illegible]

حلیم یعنی بردبار انتقام مین سبکسار اور باین ہمہ رحمت کو بند نہین کرتا (پنجم) الٓو احد اس کے معنی یہ ہین کہ اس ذات کی حقیقت مخصوصہ صفت الٓہیہ خلق ارواح و اجسام اصلاح عالم اور ذرہ ذرہ سے لے کر عرش تک کے حالات اور کیفیات کی تدبیر کرنے مین اُس کا کوئی شریک و ندیم نہین۔ (ششم) غنی یعنی حاجات اور ضروریات سے پاک ہے (ہفتم) الصبور۔ حلیم اور صبور مین یہ فرق ہے کہ مجرمون کو باوجود قادر ہونے کے سزا نہین دیتا اور حلیم مین سزا نہ دینے کے علاوہ انزال رحمت بھی ہوتا ہے اسی طرح دوسرے الفاظ کو بھی قیاس کر لینا چاہیے۔ واللہ الہادی۔

باب ساتوان

اُن اسماء کے بیان مین جو صفات حقیقیہ اور اضافیہ دونون کو ظاہر کرتے ہین اور اس مین چند فصلین ہین

(فصل اول) اُن اسماء کے بیان مین جو قدرت سے مستخرج ہین۔ صفت قدرت پر بہت سے اسماء دلالت کرتے ہین (اول) قادر خداوند تعالے فرماتا ہے (قل ہو القادر علی ان یبعث علیکم عذابا من فوقکم او من تحت ارجلکم) اور سورۃ قیامۃ کی ابتدا مین فرمایا (ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامہ بلی قادرین علی ان نسوی بنانہ) اور اسی سورۃ کے اخیر پر فرمایا (الیس ذلک بقادر علی ان یحیی الموتی) (دوم) اسم قدیر خداوند تعالے فرماتا ہے (تبارک الذی بیدہ الملک وہو علی کل شئ قدیر) یہ لفظ وصف قدرت مین مبالغہ ظاہر کرتا ہے (سوم) المقتدر خداے عزوعلا فرماتا ہے (وکان اللہ علی کل شئ مقتدرا) (فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر) (چہارم) کلام مجید مین دوسرے مقام مین اس صفت کو بصیغہ جمع بیان کیا گیا ہے جیسے (فقدرنا فنعم القادرون) لفظ ملک سے بھی قدرت پائی جاتی ہے ایک خاص شرط پر۔ فرقان حمید مین اس لفظ کو مختلف صورتون مین استعمال کیا گیا ہے (اول) المالک جیسے (مالک یوم الدین) این (دوم) ملک جیسے (فتعالے اللہ الملک الحق) دوسری جگہ فرمایا (ہو الذی لا الہ الا ہو الملک القدوس) اور تیسری جگہ (ملک الناس) فرقان حمید مین مالک کی بہ نسبت ملک زیادہ مستعمل ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ملک سے شان زیادہ مفہوم ہوتی ہے بخلاف مالک کے۔ (سوم) مالک الملک جیسے (قل اللہم مالک الملک) (چہارم) الملیک عزوعلا فرماتا ہے (عند ملیک مقتدر) (پنجم) ملک خدا فرماتا ہے (الملک یومئذ الحق للرحمن) دوسری جگہ فرمایا (لہ ملک السموات والارض) لفظ قوت قریب قریب قدرت کے ہم معنی ہے اور قرآن شریف مین اس کو مختلف شکلون مین بیان کیا گیا ہے (اول) قوی جیسے (ان اللہ لقوی عزیز) مین (دوم) ذو القوۃ جیسے (ان اللہ ہو الرزاق ذو القوۃ المتین) (فصل دوم) وہ اسماء جو علم سے حاصل ہوتے ہین اور اس کے چند الفاظ ہین (اول) لفظ العلم اور اس کے تمام مشتقات اس لفظ کا مختلف شکلون مین ذکر ہوا ہے اول خداوند تعالے کو علم ہونے کا ثبوت جیسے (ولا یحیطون بشئ من علمہ) دوسری جگہ فرمایا

ولا تضع الا بعلمہ) تیسری جگہ فرمایا (قد احاط بکل شئی علما) چوتھی جگہ فرمایا (ان اللہ عندہ علم الساعۃ)
(اسم دوم) العالم جیسے (عالم الغیب والشہادۃ) (سوم) العلیم قرآن شریف مین یہ اسم جابجا
موجود ہے (چہارم) العلام۔ خداوند تعالے نے عیسیٰ علیہ السلام کے قول سے حکایت فرمائی
(انک انت علام الغیوب) (پنجم) (اعلم اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ) (ششم) علم بصیغۂ ماضی (علم اللہ
انکم کنتم تختانون انفسکم) (ہفتم) یعلم بصیغۂ مستقبل (وما تفعلوا من خیر فان اللہ یعلمہ) دوسری جگہ
ارشاد فرمایا (واللہ یعلم ماتسرون وما تعلنون) (ہشتم) علّم بالتشدید از باب تفعیل (وعلم آدم
الاسماء کلہا) اور فرشتون کے حق مین فرمایا (سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا) دوسری جگہ فرمایا
(وعلمک مالم تکن تعلم) تیسری جگہ فرمایا (الرحمٰن علم القرآن) خداوند تعالے کو معلم اسم فاعل از
باب تفعیل کہنا درست نہین کیونکہ اُس سے خفیف سا نقص مفہوم ہوتا ہے (نہم) (اذ علامہ
کو بھی خدا پر اطلاق کرنا جائز نہین گو اس مین مبالغہ پایا جاتا ہے لیکن ساتھ ہی یہ معلوم ہوتا ہے
کہ مبالغہ تکلیف و مشقت کے بعد حاصل ہوا ہے اور خداوند تعالے مین یہ محال ہے (اللفظ الثانی)
خبر اور خبرہ۔ یہ دونون الفاظ علم کے قریباً مترادف ہین بلکہ بعض نے تعریف علم کو خبر سے بیان
کیا ہے (العلم ہو الخبر) قرآن شریف مین خداوند تعالے کے لئے خبیر کا لفظ مختلف مقامات پر
استعمال ہوا ہے اور اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ علم اور خبر دونون مترادف ہی ہین
(لفظ ثالث) شہود اور مشاہدہ۔ اور اگر شہید کے معنی مشاہدہ کرنے والا اور عالم کرین تو یہ لفظ
بھی خداوند تعالے کے اسماء سے ہوگا بخلاف اس کے اگر شہادت مراد لیجائے تو یہ کلام
کی صفت ہوگی (لفظ چہارم) حکمت اس لفظ سے کبھی مراد ہوتا ہے اور کبھی ترک مالا ینبغی
(نامناسب) ... ہونا) اور فعل ما ینبغی مناسب امور کو صادر کرنا اختیار کرنا مراد ہوتے ہین
(لفظ پنجم) اللطیف۔ کبھی اس کے معنی باریک باتون کو جاننا ہوتے ہین اور کبھی عجیب و غریب
ذرائع سے پوشیدہ طور پر بندون کو نفع پہونچانا مراد ہوتا ہے۔

(فصل تیسری اُن اسماء مین جو کلام اور اس کے متقارب الفاظ سے حاصل ہوتے ہین)

(لفظ اول) اس لفظ کا استعمال قرآن مجید مین مختلف صورتون سے ہوا ہے (اول) کلام
جیسے (وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ حتی یسمع کلام اللہ) (دوم) کلم بصیغۂ ماضی جیسے
(وکلم اللہ موسیٰ تکلیما) اور دوسری جگہ فرمایا (ولما جاء موسیٰ لمیقاتنا وکلمہ ربہ) (سوم) یکلم بصیغۂ
مستقبل جیسے (وما کان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا) (لفظ ثانی) القول اور یہ مختلف پیرایون مین

وارد ہوا۔ (اول) قال بصیغۂ ماضی جیسے (واذ قال ربک للملائکۃ) قرآن شریف اس کے نظائر
سے پر ہے (دوم) یقول بصیغۂ مستقبل جیسے (انہ یقول انہا بقرۃ) (سوم) قیل اور قول جیسے
(ومن اصدق من اللہ قیلا) اور (ما یبدل القول لدی) (لفظ سوم) آلامر خداوند تعالے نے
فرمایا (للہ الامر من قبل ومن بعد) دوسری جگہ فرمایا (الا لہ الخلق والامر) تیسری جگہ موسیٰ کا
قول بطریق حکایت فرمایا ہے (ان اللہ یامرکم ان تذبحوا بقرۃ) (لفظ چہارم) الوعد جیسے (وعدا
علیہ حقا فی التوراۃ والانجیل والقرآن) دوسری جگہ فرمایا (وعد اللہ حقا انہ یبدؤا الخلق ثم یعیدہ)
(لفظ پنجم) الوحی اللہ تعالے نے فرمایا (وما کان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا) اور (فاوحی الی عبدہ
ما اوحی) (لفظ ششم) شکر خداوند تعالے بندوں کا شکر گزار ہے جیسے فرمایا (فاولئک کان سعیہم
مشکورا) اور (وکان اللہ شاکرا علیما)۔

(فصل چوتھی لفظ ارادہ اور اس کے قریب قریب الفاظ میں) (لفظ اول) ارادہ جیسے۔
(یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر) (لفظ دوم) رضا۔ اللہ عزوعلا نے فرمایا (وان تشکروا یرضہ لکم)
اور (ولا یرضی لعبادہ الکفر) اور (رضی اللہ عن المومنین اذ یبایعونک تحت الشجرۃ) اور سلف
صالحین کی صفت فرمائی (رضی اللہ عنہ ورضوا عنہ) اور موسیٰ سے حکایۃً بیان فرمایا (وعجلت الیک
رب لترضیٰ) (لفظ سوم) المحبۃ۔ فرمایا (یحبہم ویحبونہ) اور (یحب المتطہرین) (لفظ چہارم) الکراہت
فرمایا۔ اللہ عزوعلا نے (کل ذلک کان سیئہ عند ربک مکروہا) اور (لقد کرہ اللہ انبعاثہم فثبطہم)
اشعریہ کراہتہ کے یہ معنی کرتے ہیں کہ فعل نہ کرنے کا ارادہ کرنا۔ لیکن معتزلہ ارادہ اور کراہتہ دو
علیحدہ صفتیں مانتے ہیں واللہ اعلم۔

(فصل پانچویں الفاظ سمع وبصر میں) اللہ تعالے فرماتا ہے (لیس کمثلہ شئے وہو السمیع العلیم)
اور (لنریہ من آیاتنا انہ ہو السمیع البصیر) تیسری جگہ فرمایا (انی معکما اسمع واری) چوتھی جگہ فرمایا
(لم تعبد ما لا یسمع ولا یبصر) پانچویں جگہ فرمایا (لا تدرکہ الابصار وہو یدرک الابصار) صفات حقیقیہ
مع الاضافیہ کا بیان ختم ہوا (فصل اول صفات اضافیہ سلبیہ کے ساتھ) اول سے وہ چیز مراد
ہے جو اپنے ماعدا سے سابق ہو اور اُس پر کوئی سابق نہو پس دوسروں سے مسبوق ہونا اضافت
ہے اور کسی کا اس سے اول نہونا سلب ہے پس لفظ اول اضافت اور سلب سے مرکب
ہے (آخر) جو سب سے پیچھے باقی رہے اور اس سے کوئی پیچھے نہ رہے۔ پس اول صفت
اضافی اور دوسری سلبی ہے اور آخر ان دونوں سے مرکب ہے۔ (الظاہر) اس لفظ میں صرف

اضافت ہی پائی جاتی ہے کیونکہ اس کے معنی دلائل سے ظاہر ہوتا ہے (باطن) اور یہ لفظ صرف سلبی معنی ظاہر کرتا ہے کیونکہ بلحاظ ماہیت پوشیدہ ہونے کو باطن کہتے ہین اور لفظ قیوم دونون سلب اور اضافت سے مرکب ہے۔ کیونکہ اس لفظ مین مبالغہ پایا جاتا ہے اور مبالغہ دو امور کے سوا ہو ہی نہین سکتا اول یہ کہ وہ اپنے ماعدا مین سے کسی کا محتاج نہو اور یہ امر ذات وصفات مین واجب الوجود ہونے کی صورت پر ہو سکتا ہے ورنہ نہین دوم یہ کہ اس کے ماعدا سب کے سب اپنی ذات وصفات مین اس کے محتاج اور وہ ان سب کا محتاج الیہ ہو یعنی وہ ذات اپنے ماسوا سب کا مبدأ ہو۔ پس صورت اول سلب ہو دوسری اضافت اور ان دونون کے مجموعہ کو قیوم کہتے ہین۔

(فصل ساتوین اُن اسماو کے بیان مین جو ذات صفات حقیقیہ اضافیہ اور سلبیہ کو ظاہر کرتے ہین) منجملہ انکے لفظ الٓہ ہے جسمین مذکورہ چارون امور پائے جاتے ہین کیونکہ الٓہ سے اُس ذات کا موجود ہونا اور اُس وجود کی کیفیات مثلاً ازلی و ابدی اور واجب الوجود لذاتہ ہونا اور صفات سلبیہ یعنی عیوب ونقائص سے پاک ہونا اور صفات اضافیہ یعنی قدرت ایجاد وتکوین۔ غرضکہ یہ لفظ ان چارون پر دلالت کرتا ہے۔ اس امر مین اختلاف ہے کہ کیا اس لفظ کا اطلاق خداوند تعالے کے ماعدا پر ہو سکتا ہے یا نہین۔ کفار قریش تو بتون کو الٓہ سے پکارا کرتے تھے مگر کیا بلحاظ دین اسلام اس کی اجازت ہے یا نہین۔ مشہور یہی ہے کہ جائز نہین۔ بعض جائز کہتے ہین کیونکہ بعض وظائف مین یا الٓہ الٓہۃ آتا ہے۔ مگر یہ بعید از عقل خیال ہے اور لفظ الٓہ تو انشاء اللہ عنقریب اسکا تذکرہ ہوگا کہ وہ خداوند تعالے کا اسم علم ہے لیکن کیا ان صفات پر اطلاق جائز ہے۔ اس مین تو شک نہین کہ اسماء اعلام سے اسماء اشارہ کا کام ملتا ہے لیکن اگر خداوند تعالے کی طرف اشارہ کرنا صحیح ہوتا تو اُس کے لیئے یہ لفظ نہایت موزون اور زیادہ مستحق تھا۔ اب اس امر مین اختلاف ہی کہ کیا ذات مخصوصہ کی طرف اشارہ کرنے سے قائم بالذات صفات کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہی یا نہین۔ اگر اشارہ تسلیم کیا جائے تو لفظ الٓہ صفات پر بھی مشتمل ہوگا اور اگر صفات سلبیہ کی طرف اشارہ نہ تسلیم کرین تو بلا ریب لفظ الٓہ ان صفات کو محاط نہوگا۔ ہم کہتے ہین کہ خداوند تعالے کی طرف اشارہ عقلی ہو سکتا ہے وہ ذات اسباب حسیہ سے معرا اور پاک ہے اور اشارات عقلیہ صفات سلبیہ کو شامل ہوا کرتے ہین مگر کبھی۔

(فصل آٹھوین اُن اسماء کے بیان مین جنکے متعلق داناؤن کا اختلاف ہی کہ کیا وہ اسماء ذات

ہین یا اسمار صفات) یہ بحث اسوقت پیدا ہوئی جب فرقہ اہل تشبیہ اور فرقہ اہل تنزیہ کے مابین
مباحثہ ہوا تھا۔ اہل تشبیہ کا یہ خیال ہے کہ موجود کی دو ہی صورتین ہوسکتی ہین ایک تو یہ کہ وہ
کسی حیز مین حلول کیے ہو۔ دوم یہ کہ خود حیز ہو۔ ان دونون صورتون کے سوا موجود نہین
ہوسکتا۔ تیسری صورت اگر ہے تو عدم ہے اور کچھ نہین (گویا ان دونون صورتون مین سے
کسی ایک کو خدا کے لیے مانتے ہین) اور دوسرا گروہ یعنی موحدین کہتے ہین کہ ہر ایک حیز
تقسیم کے قابل ہوتا ہے اور قابل تقسیم محتاج ہوتا ہے پس ہر ایک حیز محتاج ہوگا اور جو محتاج
ہے وہ حیز نہوگا۔ باقی رہی دوسری صورت۔ تو جو حیز مین حال ہوگا وہ یقیناً زیادہ محتاج ہوگا
مگر واجب الوجود لذاتہ محتاج نہین نتیجہ یہ ہوا کہ خداوند تعالے نہ تو حیز ہے اور نہ کسی حیز مین حلول
کیے ہوے ہے پس اس اصول کو قلمبند کرنے کے بعد ان الفاظ کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہین
کئی ایک ایسے الفاظ ہین جن سے بظاہر جسمیتہ و حیز مین حلول کیے ہونا مفہوم ہوتا ہے جیسے عظیم
کیونکہ فرقہ اہل تشبیہ اس لفظ کے یہ معنی کہتا ہے کہ اسکی ذات عرش اور جو کچھ عرش کے نیچے
ہے سب سے حجم اور مقدار مین بڑی ہے۔ ایسا ہی لفظ کبیر اور اس کے مشتقات یعنی اکبر
کبریا اور متکبر۔ جہان تک میرا ذہن مجھے مدد دیتا ہے مجھے یاد نہین کہ مین نے کبیر و عظیم مین
کسی محقق کی زبانی یا تحریر مین فرق دیکھا ہو۔ لیکن دراصل غور و تامل کے بعد ان مین فرق معلوم
ہوتا ہے کیونکہ (دلیل اول) احادیث قدسی مین آیا ہے کہ خداوند تعالے نے فرمایا کبریا میری
چادر ہے اور عظمت میرا تہبند تو اس جگہ خداوند تعالے نے کبریا کو چادر کے قائم مقام بنایا
ہے اور عظمت کو تہبند۔ اور یہ ظاہر ہے کہ چادر کا مرتبہ تہبند سے اونچا ہوتا ہے پس معلوم ہوا
کہ کبریائی درجہ عظمت سے بلند ہوتا ہے (دوم) اسلام بھی ان دونون مین فرق کرتا ہے
کیونکہ عام طور پر نماز کی تکبیر تحریمیہ اللہ اکبر سے شروع ہوتی ہے۔ لیکن اللہ اعظم سے نہین تو اگر
ان دونون مین فرق نہوتا تو تمیز سے کیا مطلب۔ (سوم) کبیر سے جسقدر الفاظ مشتق ہین
وہ سب خدا کے لیے مستعمل ہوتے ہین جیسے اکبر متکبر وغیرہ لیکن عظیم کا لفظ کہین اللہ کے
ساتھ نہین دیکھا۔ لیکن ان دلائل کے برخلاف قرآن شریف سے ثابت ہوتا ہے کہ ان مین
کوئی فرق نہین بلکہ دونون لفظ ایک دوسرے کے قائم مقام کیے گئے ہین۔ مثلاً آیت
ولا یؤدہ حفظہما وہو العلی العظیم اور دوسری جگہ فرمایا حتی اذا فزع عن قلوبہم قالوا ماذا قال
ربکم قالوا الحق وہو العلی الکبیر پس ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس عقدہ کو حل کیا جاے اور

کامل بحث ہو۔ تو مین کہتا ہون کہ اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ کبیر بذاتہ کبیر ہوتا ہے کوئی ضروری نہین کہ دوسرے اُسے کبیر کہین یا نہ اور یہ صفت عام و خاص کو معلوم ہو یا نہ لیکن عظمت مین اس امر کا لحاظ ہوتا ہے کہ دوسرا اُسے عظیم کہے تو معلوم ہوا کہ کبیر صفت ذاتی ہے اور عظمت صفت عرضی۔ اور ذاتی عرضی سے بلا ریب اعلیٰ و اشرف ہوتی ہے پس صفت کبیر کا درجہ اور مرتبہ عظیم سے بالاتر ہے۔ اس بحث کے متعلق اس سے بڑھکر اور کچھ نہین لکھا جا سکتا اور ممکن نہین۔ مگر اللہ بہت جانتا ہے۔ اور وہ الفاظ جو جسمیۃ اور جہت پر دلالت کرتے ہین وہ مشتقات علو ہین۔ مثلاً اعلیٰ سبح اسم ربک الاعلیٰ۔ متعال اور علی سبیل الاطباق بعد اللہ کو اسی قبیل سے ہے کیونکہ ذاکرین ذکر خداوندی کے وقت لفظ تعالےٰ کو پہلے ذکر کرتے ہین جیسے اللہ تعالےٰ نے سورۂ نحل کی ابتدا مین فرمایا (سبحانہ و تعالےٰ عما یشرکون) وہ لوگ جو خداوند تعالےٰ کو مکان و جہت مین مانتے ہین اُن کے نزدیک علو و تعالیۃ کے معنی یہ ہوے کہ وہ جہت فوق مین موجود ہے اب اِنمین اختلاف ہے بعض کا خیال ہے کہ خداوند تعالےٰ کو عرش پر بیٹھا ہوا مانتے ہین اور بعض کہتے ہین کہ وہ عرش سے کسی حد تک جدا ہے اور بعض عرش اور اس کے درمیان بُعد غیر متناہی کے قائل ہین اور کیون نہو جبکہ فرقہ تشبیہ عظیم کے معنے جسمیت و مقدار مین بڑا ہونا علو اور علی کو مکان و جہت پر محمول کرتا ہے۔ فرقہ موحدین عظیم و کبیر کو ایسے چند وجوہ پر محمول کرتے ہین جنمین جسمیت اور مقدار وغیرہ لازم نہین ہوتے (وجہ اول) خداوند تعالےٰ عظیم و کبیر بلحاظ مدت وجود کہا جاتا ہے کیونکہ وہ ذات ازلی و ابدی ہے اور بلا ریب اس لحاظ سے اس ذات کے وجود و دوام اور بقا مین نہایت درجہ کی عظمت اور بڑائی پائی جاتی ہے (دوم) اسکا علم و عمل بہت ہے (سوم) اُس کی رحمت و حکمت وسیع ہے (چہارم) اس کی قدرت کامل درجہ سے بھی بڑھکر ہے۔ اور علو کے معنی نقصون اور عیوب سے پاک ہونا کرتے ہین۔ نتیجہ یہ ہوا۔ کہ اہل تشبیہ کے نزدیک عظیم و کبیر اسماء ذات ہونگے اور فرقہ اہل التوحید کے نزدیک اسماء صفات ہونگے لیکن علی کل کے نزدیک بالاتفاق اسم صفت ہے البتہ اہل تشبیہ علو سے حیز یعنی علو اعلیٰ مین وجود خداوندی کو حال سمجھتے ہین لیکن فرقہ اہل التوحید علو سے اس ذات کا ان تمام امور سے پاک ہونا سمجھتے ہین جو آیت کے لائق نہین فہذا تمام البحث فی ہذا الباب۔

(فصل نوین اُن اسماء مین جو اسماء مضمرہ سے حاصل ہوتے ہین۔)

اسماء مضمرہ تین ہین انا۔ انت۔ ہو۔ انا اول درجہ پر ہے۔ انت درمیانہ درجہ مین اور ہو ادنے مرتبہ مین ہے کیونکہ انا سے خود متکلم کی ذات کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور ہر ایک شخص اس لفظ سے اپنے آپ کو مشار الیہ بتاتا ہے اور انت سے مخاطب کو اشارہ کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ مخاطب متکلم کا غیر ہوا کرتا ہے اور تمام موجودات سے ہر ایک شخص اپنے آپ کو خوب پہچانتا ہے چونکہ مخاطب غیر ہوتا ہے اس لحاظ سے تو انا سے کم ہے اور چونکہ مخاطب مین موجود اور حاضر ہونے کی شرط ہے اس لیے اسکا رتبہ ہو سے بڑھکر ہے کیونکہ ہو غیر متکلم اور غائب دونون کے لیے ہوتا ہے فثبت ما قلنا۔ اور یہ تینون الفاظ کلمۂ توحید مین مستعمل ہین جیسے سورۂ نحل کی ابتدا مین فرمایا (ان انذروا انہ لا الہ الا انا) اور سورۂ طٰہٰ مین (اننی انا اللہ لا الہ الا انا)۔ خداوند عز و علا نے فرمایا (فنادی فی الظلمات ان لا الہ الا انت) باقی رہا لفظ ہو اور یہ قرآن شریف مین جابجا موجود ہے جیسے سورۂ بقر مین فرمایا (والٰہکم الٰہ واحد لا الہ الا ہو الرحمٰن الرحیم) اور سورۂ مزمل مین فرمایا (رب المشرق والمغرب لا الہ الا ہو فاتخذہ وکیلا) قرآن شریف مین چار اسماء مذکورہ کے علاوہ پانچوین اسم کے ساتھ بھی کلمۂ توحید کو بیان کیا گیا ہے جیسے فرعون کے قول کو بطور حکایت فرمایا ہے (انہ قال آمنت انہ لا الہ الا الذی آمنت بہ بنوا اسرائیل) آیت ہذا سے آگے چل کر خداوند کریم نے فرمایا ہے کہ فرعون کا یہ مقولہ قبول نہین ہوا بلکہ نامنظور۔ اس تقریر کے بعد اب ہم اقسام مذکورہ کے احکام بیان کرتے ہین۔ (لا الہ الا انا) چونکہ اثبات الٰہ کو مقتضی ہے اور خدا کا ثبوت مفہوم ہوتا ہے اس لیے کسی فرد بشر کو یہ لفظ اپنی زبان سے کہنا درست نہین البتہ اگر بطور حکایت بیان کیا جاے تو کچھ حرج نہین کلمہ مذکورہ کی معرفت اور شناخت اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے اگر کلمہ انا کی شناخت ہو جاے لیکن اس کی شناخت کامل اور معرفت خدا کے سوا کسی دوسرے کو نا ممکن ہے کیونکہ ہر ایک کو اپنی ذات مخصوصہ کی شناخت اور اس کا علم بہ نسبت دوسرے کے زیادہ کامل اور اتم ہوتا ہے حالانکہ خداوند کی ذات مخصوصہ کا علم تو انسانی طاقت سے باہر ہے پس معلوم ہوا کہ اس کلمہ پر صرف خداوند عز و علا ہی حاوی ہو سکتا ہے درمیانی مرتبہ یعنی (لا الہ الا انت) کو بے شک انسان اپنی زبان سے کہہ سکتا ہے چونکہ مخاطب مین حاضری اشرط ہے اس لیے وجود شرط پر اسکا بولنا صحیح ہوگا غائب کی صورت پر نہین۔ اور یہ حالت صرف یونس علیہ السلام کو نصیب ہوئی انہون نے اپنے دل کو تمام خواہشات دنیاوی اور لذات سے خالی

کردیا اور اسی ذات میں مستغرق ہوکر یہ مرتبہ حاصل کیا اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان
ناوقتیکہ لذات دنیاوی اور خواہشات سے غائب نہو مرتبہ مشاہدہ نصیب نہیں ہوتا اب رہا تیسرا
مرتبہ یعنی لا الٰہ الا ہو تو اسکا ہونا بھی درست ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ حضوری کے مختلف درجے
ہیں ہر ایک درجہ نسبتاً دوسرے سے غائب کہلاتا ہے۔ کمال تجلی یعنی مرتبہ خاص سے جس قدر
کم درجات ہوں وہ سب ایکدوسرے سے غائب ہونگے۔ مثلاً درجہ اول۔ دوم۔ سوم چہارم
وغیرہ تو درجہ اول درجہ خاص سے غائب ہے ایسا ہی اول دوسرے سے اور دوسرا تیسرے
سے اور تیسرا چوتھے سے۔ اسی طرح جتنے درجے ہوں انمیں اخیر تک یہی نسبت ہوگی اور
مراتب حضوری کی انتہا نہونے کے باعث کمالات اور نقصانات کے درجے بھی غیر متناہی
ہیں اور چونکہ غیبت وحضوری کمال ونقص پر مبنی ہے اس لیے غیبت وحضوری کے درجے
بھی غیر متناہی ہونگے۔ پس معلوم ہوا کہ ہر ایک شخص جسکو ان مراتب میں سے کوئی مرتبہ
حاصل ہے وہ دوسرے مراتب کے لحاظ سے غیب بھی ہوگا اور حاضر بھی۔ اگر کسی کو مرتبہ
حضوری حاصل ہے تو وہ اپنے سے بالائی درجوں کی نسبت غائب ہوگا اسی طرح غائب
باعتبار نچلوں درجوں کے حاضر۔ اور اسی امر کی طرف شاعر کا اشارہ ہے۔ شعر

یا غائباً حاضراً فے الفواد ؏ سلام علی الغائب الحاضر

شبلی رحمہ اللہ سے حکایت ہے کہ جب آپ کا وقت مرگ قریب پہونچا تو حاضرین میں سے
کسی نے کلمہ لا الٰہ الا اللہ کی تلقین کی تو آپ نے فرمایا۔

کل بیت انت حاضرہ + غیر محتاج الی السرج + وجہک المامول حجتنا + یوم تاتی الناس بالحجج +
لفظ ہو میں عجیب وغریب راز سربستہ اور اسرار عالیہ ہیں لیکن بعض اسرار کے حجابات
اٹھاکر انکی تشریح وتوضیح ہوسکتی ہے مگر بعض کے متعلق کچھ بھی بیان کرنا انسانی طاقت
سے باہر اور خارج از امکان ہے ایک کتاب کے مصنف نے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے
لفظ ہو کے مختلف اسرار اور اُس کے رموز کے متعلق ایک کتاب لکھی تھی لیکن بعد
میں ان اسرار اور کیفیات کو جو لفظ ہو کے پڑھنے کے وقت میرے دل میں پیدا ہوتے تھے
مقابلہ کرنے پر مکتوبہ اسرار کی کچھ حقیقت معلوم نہ ہوتی تھی۔ نہ وہ لذت تھی نہ وہ روحانیت
اور نہ اس جیسی برکت اور رونق نظر آئی بلکہ محض حقیر دکھائی دیتے اس کلام سے مجھے ثابت
ہو گیا کہ ہو میں عجیب وغریب راز پوشیدہ ہیں اور بڑی بڑی برکتیں مخفی ہیں جنکا بیان کرنا

حد امکان سے کوسوں بعید ہے پس مین اپنی بساط اور طاقت کے موافق چند اسرار طلبند
رتا ہون۔ (اول) جسوقت انسان کی زبان سے یا ہو نکلتا ہے اسوقت گویا اپنے عجز اور محض
لاشے ہونے کا باین الفاظ اقرار کرتا ہے یا خداوند میری کیا ہستی جو تجھے پہچانے اور
تیرا مخاطب بنے مین محض لاشے ہون رب الارباب سے مٹی کی کیا نسبت اور جسکا اصل
خون و نطفہ ہو بھلا ذات ازلی و ابدی کے مقابلہ مین اس کی کیا ہستی ہے "چہ نسبت خاک را
با عالم پاک" تیری ذات تمام مناسبات سے بالاتر اور تمام عقلی و خیالی رشتون سے پاک ہے مجھ
ناچیز مین تجھے مخاطب کرنے کا یارا نہ تھا۔ اس لیے تیرا بندہ تجھے بطریق غائب پکارتا ہے (راز دوم)
جسطرح اس لفظ کے ذریعہ انسان اپنے عجز و ضعف کا مقر ہوتا ہی اسیطرح اس امر کیطرف
بھی یاہو سے اشارہ ہوتا ہے کہ یا خدا تیرے ماسوا تمام باقی سب لاشے محض ہین اور اس
کی وجہ یہ ہے کہ جب انسان یاہو کرکے پکارتا ہے تو اگر واقع مین دو چیزین ہوتین تو لفظ ہو کو
دونون پر حاوی ہونا چاہیے تھا اور دونون مین سے ایک کی تعیین نہوتی لیکن وہ ہو کہکر پکارتا
ہے جو مفید تعیین ہے اور اس تعیین سے کل ماسوا اللہ کو عدم محض قرار دیتا ہے خدا
فرماتا ہے "کل شئ ہالک الا وجہہ" مذکورۂ بالا دونون فنا فی اللہ کے مقام ہین۔ اور یہ مرتبہ
کثرت عبادت اور ذکر خداوندی بقول یاہو پر مواظبت اختیار کرنے سے حاصل ہو سکتا ہی
ورنہ نہین۔ (راز سوم) جسوقت انسان کسی صفت خداوندی سے اسکی عبادت مین
مصروف ہوتا ہے تو اسوقت وہ معرفت خداوندی مین مستغرق نہین ہوتا کیونکہ یارحمن
سے اسکی رحمت یاد کرتا ہے اور اُس کا دل حصول رحمت کی آرزو کے ماسوا دوسری طرف
مائل نہین ہوتا اور اس کی طلب سے تجاوز نہین کرتا بلکہ امیدوار رحمت ہوکر اپنے مقسوم کا
خواہان ہوتا ہے۔ اسی طرح یا فتاح یا کریم یا محسن یا غفار یا وہاب کے ذکر پر میلان طبع اس
صفت مین سے طلب حصہ کی طرف ہوتا ہے اور اگر یا ملک کہے گا تو اس کے تمام سلطنت او
زمین و آسمان کے مقبوضات اور نیز ان مقبوضات و سلطنت مین جسقدر نعمتین اور عجیب
و غریب چیزین موجود ہین ان سب کو یاد کرنے سے اسکی طبع کا رجحان ان مین سے کسی قدر
مقدار کو حاصل کرنے کی طرف ہو جائیگا اور ذاکر کی طبیعت مین اُسکی آرزو پیدا ہو جائیگی
اور باقی سب اُس کے دل سے نسیاً منسیاً ہو جائین گے۔ اسی طرح باقی سب صفات کو
قیاس کر لینا چاہیے۔ پس معلوم ہوا کہ انسان جس صفت کا ذکر شروع کرتا ہے تو وہ اسی

مین مصروف ہوکر اس کا طالب بنجاتا ہے تو جب یا ہو کہکر پکارے گا تو وہ تمام موجودات ارضی وسماوی سے روگردانی اختیار کرکے صرف اسی ذات کی معرفت اور اسی کا خواہان ہوگا اس کا دل تمام موجودات سے یکسوئی اختیار کرکے صرف اسی ذات کا طلبگار اور اس کے حصول مین ہمہتن مصروف ہوکر باقیون سے متنفر اور نگاہ ہیچ سے دیکھیگا اُس وقت اس کے دل مین ایک نور پیدا ہو جاتا ہے جو اسکو تمام آلائشات دنیاوی اور ذکر غیر صمد کے تہ بتہ اندھیرون سے پاک وصاف بناکر منور بنا دیتا ہے اور کشف کامل کے معزز رتبہ سے ممتاز اور سرفراز ہو جاتا ہے

(راز چہارم) صفات خداوندی مخلوق کو جسقدر معلوم ہین وہ یا تو جلالی ہین یا اکرامی۔ صفات جلالی جیسے وہ ذات جسم وجوہر اور عرض سے خالی ہے نہ اسکا کوئی مکان اور نہ کوئی محل ان صفتون مین ایک باریک اور لطیف راز مضمر ہے کیونکہ اگر کوئی شخص بادشاہ کی مدح اور تعریف برے امور اور صفات ذمیمہ کی نفی سے بیان کرے مثلاً یہ کہے کہ تو اندھا نہین بہرا نہین اسی طرح مختلف عیوب اور نقائص کی تردید سے بادشاہ کی توصیف مین شروع ہو تو بلا ریب وہ سزا تنبیہ اور تادیب کا مستحق سمجھا جائیگا اور یہ تعریف سوء ادبی پر محمول ہوکر موجب گوشمالی اور زجر ہوگی اور ڈانٹ بتلائی جائیگی۔

دوسری قسم یعنی صفات اکرامی جیسے وہ ذات مخلوق کی خالق ہے موجودات کو عمدہ سلسلہ نظام مین پرونے والی اور بہبودی وفلاح کے اسباب مہیا کرنے والی عمدہ ترتیب سے مخلوق کو آراستہ بنانے والی ہے اور ان صفات اکرامی مین بھی عجیب بھید مخفی ہے اور اس کی دو وجہین ہین۔ (اول) بلا ریب یہ امر محقق ہے کہ کمالات خداوندی کمالات مخلوقی سے بالاتر اور غیر متناہی درجون مین فوقیت رکھتے ہین لیکن اگر ہم ان صفات خداوندی مثلاً مخلوق کا خالق موجودات کا موجد کو زیر تفصیل لائین تو گویا ہم نے کمالات خداوندی کو مخلوقی کمال کی طرح شمار کرنے سے محدود بنا دیا جن کو کل کمالات ایزدی سے ایک شمہ کے برابر بھی نسبت نہین تو کمالات کردگاری کی نعت اور توصیف نہایت ہی گھٹیا اور کم درجہ کی ہوگی اور یہ بے ادبی مین داخل ہے۔ (دوم) اگر ہم کسی بادشاہ کی یون تعریف شروع کرین کہ اُس نے فلان محتاج کو روٹی کا ٹکڑا اور پانی کا قطرہ عنایت کیا ہے تو لا محالہ تعریف کرنے والے کو زجر وتوبیخ کی جائے گی اور یہ معلوم ہے کہ عرش سے فرش تک کی مخلوقات اور قدرت خداوندی کے خزانون کی موجودات مین وہ نسبت بھی نہین ہے جو روٹی کے ٹکڑے اور پانی

کی ایک بوند کو دنیا کے خزانوں سے نسبت ہے۔ توجب مذکورہ بالا تعریف سو ادبی مین داخل
ہے تو خداوند تعالےٰ کے لاتعد ولاتحصیٰ کمالات کو شمار کرنا بطریق اولےٰ سو ادبی ہوگی
پس معلوم ہوا کہ مذکورۂ بالا ہر دو طریق سے خداوند تعالےٰ کی مدح وثنا کرنا موجب ورود
اعتراضین ہوتی ہے۔ لیکن با این ہمہ اس قسم کی توصیف کی رخصت ہے اور یہ رخصت اس
سبب پر مبنی ہے کہ نفس عالم حس اور خیالی مین غرق ہے توجب انسان اپنے نفس کو عالم
حسی اور خیالی کے دریا سے نکالکر عالم مقدسہ کی طرف کھینچنا چاہتا ہے تو اسے اس امر کی
ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ وہ اس بارگاہ عالیہ کے اوصاف اور خوبیان بیان کر کے
اس دربار کا اُسے شائق بنادے لیکن انسان کی حاجت برآئی بدون مذکورۂ بالا دونون
طریقون یعنی صفات جلالی واکرامی کے بدون ہو نہین سکتی اس لئے وہ انہی پر مداومت
اختیار کر لیتا ہے حتی کہ نفس عالم قدس کا خوب مشتاق اور پورے طور پر اس دربار کا راغب
ہو کر عالم حسی سے اپنی توجہ پھیر لیتا ہے اس حالت کے بعد نفس انسانی مذکورۂ بالا اعتراضون
کو محسوس کرنے لگجاتا ہے اور ان پر متنبہ ہو کر اُن اذکار کو ترک کر کے یا ہو کا نعرہ بلند کرتا ہے
جسکا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یا خدا تیری درگاہ میری تعریف سے بالا ہے اور تیری ثناء
مین مجھ سے یہی ہو سکا کہ تجھ سے مخلوقی نقائص کی نفی کی یا کمالات مخلوقی کو تیری طرف
منسوب کر دیا لیکن تیرے کمال ان سے بڑھکر ہین تیرا اجلال بڑا ہے بلکہ مین نے نظر تو غائب
تیری بڑائی بیان کی اور لفظ خطاب سے تجھے مخاطب نہ کر سکا کیونکہ مجھے خوف ہوا مبادا
مجھے کبر و نخوت اور تعلی آگھیرے اور کہین میری روح سمجھ بیٹھے کہ میرا مرتبہ اس قدر بڑا ہی کہ
مین واجب الوجود کی حضوری جا پہونچا اس لیے مجھے لفظ ہوسے تجاوز کرنے کی مجال نہ
ہوئی مجھے اقرار ہے کہ تو ہی حقیقی ممدوح ہے اور اپنی ذات کی تو آپ ہی تعریف کر سکتا
ہے اور مین جانتا ہون کہ تیری حضوری عالی اور مخلوقات کے حضور سے بالاتر ہے پس
معلوم ہوا کہ یہ چھوٹا سا کلمہ مقام تجلی اور مکاشفہ مین کس قدر اسرار و رموز سے آگاہ بناتا ہی
تو بلا ریب تمام اذکار سے اس کا ذکر اشرف اور فوقیت رکھتا ہے بشرطیکہ ان رموز سے
خبر ہو (راز پنجم) کلمہ ہذا کے ذکر کی مواظبت سے انسان کے دل مین قربت خداوندی کا
شوق پیدا ہوتا ہے اور بارگاہ خداوندی اشتیاق تمام دیگر مقامات کی نسبت خوش اثر
اور سعادت و محبت سے پُر ہے۔ ہمارا یہ کہنا کہ اس کلمہ کی مواظبت شوق پیدا کرتی ہی

اسکی وجہ یہ ہے کہ ہو ضمیر غائب ہے اور نیز جب اپنی زبان سے نکالتا ہے تو وہ اپنے آپ کو حق سے غائب
جانتا ہے اس کے بعد اسپر منکشف ہوتا ہے کہ یہ غیبوبت نہ مکان کی وجہ سے ہے نہ کسی جہت کے
باعث بلکہ میرا صفات ممکناتی سے موصوف ہونا اور مکان و زمان کے دائرہ میں عیوب جہانی سے
معیوب ہونا اسکا اصلی باعث ہے جب اسکی عقل پر یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے اور اسے معلوم ہو
جاتا ہے کہ وہ تمام صفات مخلوق اور ممکنات میں پائی جاتی ہیں اور کل محدثات حق سبحانہ و تعالی
کے قرب سے کوسوں دور اور محروم ہیں تو وہ تاڑ جاتا ہے کہ غیبت اس سبب پر مبنی ہے
کہ ہمارے کمالات اور صفات پر از نقائص ہیں ہم محتاج ہیں وہ مستغنی اور حاجات سے معرا
ہے۔ اس کے ساتھ ہی اسے اس امر کا بھی یقین پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ ذات قسما قسم کے
کمالات کی جامع ہے اور مخلوقات کو اس ذات مقدسہ سے نہ بلحاظ صفات اور نہ بلحاظ کمالات
کچھ بھی نسبت نہیں۔ اور اسکا تصور عقل و فکر و ذکر کی آنکھوں سے غائب اور پوشیدہ
ہے اب اس مرتبہ پر پہونچکر انسان ایزدی کمالات سے من وجہ واقف ہوتا ہے لیکن
واقف ہوتے ہی تمام وجوہات سے کمالات اور اُن کے مراتب و درجات سے واقفیت
حاصل کرنے کا شوق دامنگیر ہو جاتا ہے لیکن ان مراتب و درجات کی کثرت کے باعث
شوق کے درجوں کی بھی کچھ انتہا نہو گی۔ چونکہ انسان کا ان مراتب تک پہونچنا آسمان
سے بالاتر ہے اس لیے دوسری طرف شوق کی طاقت اور استکامیت بڑھتی جائیگی
پس مذکورہ تقریر نے ثابت کر دیا کہ لفظ ہو محرک اشتیاق و ترغیب ہے اور ہمارا یہ
کہنا کہ شوق خداوندی تمام مقامات سے بالاتر ہے۔ تو اسکی یہ وجہ ہے کہ شوق میں لذت
اور بدمزگی بھی ہوتی ہے تو جس قدر اسکی طرف پہونچے گا اتنے سے لذت حاصل ہوگی
اور باقی سے مغموم۔ تکلیف کے بعد راحت اور بدمزگی کے بعد لذت حاصل ہونے سے
انسان کے دل میں سرور و شگفتگی اور لذت زیادہ ہوا کرتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے
کہ اعظم المقامات شوق الی اللہ ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اس مختصر سے کلمہ پر مداومت اختیار
کرنے سے شوق پیدا ہوتا ہے اور شوق الی اللہ تمام مقامات سے اعظم ہے نتیجہ یہ ہوا کہ اس
کلمہ کی مواظبت سے مقامات والاشان اور بلند مراتب کی سیر ہوتی ہے۔

رراز ششم) اس کلمہ کے ذکر کے جلال کو بیان کرنا مقصود ہے۔ لیکن دو مقدموں کو اولاً
ذکر کرنے کے بغیر مقصود ہذا پورا نہیں ہو سکتا لہذا (مقدمہ اول) علم کی دو قسمیں ہیں۔

تصور اور تصدیق - تصور کہتے ہیں اُس صورتِ ذہنی کو جس کے متعلق وجود و عدم کا حکم نہ لگایا ہو اور تصدیق کہتے ہیں اُس خاص صورتِ ذہنی کو جس کے متعلق وجود یا عدم میں سے کوئی ایک حکم لگایا گیا ہو۔ پس تصور توحید کا مرتبہ اور تصدیق کثرت کا مرتبہ ہے (مقدمہ دوم) تصور کی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ تصور جس میں عقلی تصرف ہو سکے اور دوسرا وہ تصور جس میں کسی قسم کا تصرف عقل نہ کر سکے قسم اول ان ماہیات کا تصور ہوتا ہے جو اجزاء سے مرکب ہوں کیونکہ ایسی ماہیات کا تصور تاوقتیکہ مرکب کے اجزاء علیحدہ علیحدہ ذہن میں حاضر نہوں نہیں ہو سکتا۔ باقی رہی دوسری قسم تو چونکہ یہ ماہیات بسیطہ کا جو اجزاء سے مرکب نہیں ہیں تصور ہوتا ہے تو انسان ایسی ماہیتوں میں کوئی عمل اور طریقہ تصرف قائم کرنے سے عاجز ہے جس کے ذریعہ انکا استحضار ہو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تصدیق تصور کی نسبت مرتبہ کثرت میں ہے اور تصور تصدیق کی نسبت مرتبہ توحید میں ہے اور نیز یہ ماہیات بسیطہ کے تصور میں غایت درجہ کی توحید ہوتی ہے اور کثرت سے کوسوں دور ہے اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ کلمہ یا ہو صرف تصور ہے تصدیق نہیں اور یہ اُس ذات کا تصور ہے جو جمیع جہات ترکیبیہ اور کثرت سے خالی ہے تو اس ذات کی توحید کلمہ یا ہو سے غایت درجہ کی توحید میں ہوگا اور یہ سب مقاموں سے بزرگترین مقام ہے (راز ہفتم) اس امر میں کہ ہر ایک چیز کی تعریف یا تو بعینہ اُس چیز کے بیان کر دینے سے یا اُن اجزاء کے بیان کرنے سے جو اس چیز کی ذات میں داخل ہیں یا اُن امورات سے جو اسکی ذات سے خارج ہیں ہوتی ہے خداوند تعالی کی تعریف بعینہ اُس کی ذات بیان کر دینے سے تو نہیں ہو سکتی کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اُسکی تعریف سے پیشتر ہمیں اُس ذات کا علم ہو اور یہ بحق خداوندی محال ہے۔ اور چونکہ خداوند تعالے اجزاء سے مرکب نہیں ہے اس لیے اُسکی تعریف اجزاء داخلی سے بھی نہیں ہو سکتی ورنہ اجزاء سے مرکب ماننا ہوگا۔ اب رہی یہ صورت کہ اس ذات کے امورات خارجیہ سے اُس کی تعریف ہو اور یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ مخلوق کے مختلف احوالوں میں سے کوئی ایک بھی حال موجود نہیں جو ذات واجب الوجود اور قدیم بذاتہ سے ذرا سی بھی مناسبت رکھتا ہو اس لیے کہ اس ذات کی ماہیت اور حقیقت اپنے تمام ماعدا سے مخالف ہے اور ایک جیسی نہیں پس ظاہر ہے کہ مخلوق کے احوال سے ذات خداوندی کا علم نہیں ہو سکتا اب

کوئی طریقہ نہیں جس کے ذریعہ ذات خداوند تعالیٰ کی تعریف کیجائے۔ البتہ ایک صورت ہے جس کے توسل سے اس ذات کی ماہیت معینہ اور حقیقت مخصوصہ کی تعریف ہو سکے باین طریق کہ انسان اپنے آپ کو اُس ذات کے مبدأ انور کیطرف باین امید کامل طور پر متوجہ بنائے باشد کہ بحالت توجہ اس نور کی جھلک سے منور ہو کر معرفت ذات خداوندی سے باریابی حاصل ہو اور اس سعادت سے مشرف بنے پس جب کوئی یا ہو پڑھتا ہے تو گویا وہ اپنے دل و جان عقل و روح کو اس ذات کی طرف ہمہ تن متوجہ بنا کر اسی مین غرق ہو جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ امید کا گوہر ہاتھ آئے اور سعادتمند ہو۔ (راز ہشتم) انسان جب جلیل القدر اور وسیع السلطنت صاحب دبدبہ و رعب بادشاہ کے دربار مین حاضر ہوتا ہے اور اسکی عقل و فکر اس کیجاہ و جلال اور ہیبت کو محسوس کر کے اسقدر متاثر اور مرعوب بنجاتا ہی کہ اسکے دگرگون حالت ہونے سے حواس باختہ اور ہوش قائم نہین رہتے اسپر ایک حالت پیدا ہوجاتی ہے جو اسے ماعدا سب سے غافل بنادیتی ہی حتی کہ بھوکا ہو یا سخت سے سخت درد ہی کیون نہو بھولا دیتی ہے باپ و بیٹے کی شناخت تک زائل کر دیتی ہے اسیطرح انسان جب یا ہو پڑھے اور اس ذات کے جلال کے نور سے تھوڑی سی جھلک اگر ذاکر کی عقل و روح پر پڑے تو کیا ممکن ہے کہ اس کی ہیبت اور جلال سے مرعوب ہو کر سراسیمگی اور حیرانی مدہوش بنادے اور جمیع ماعدا اسے غافل نہو پس اس وقت اس حالت کے طاری ہونے پر فنا فی الذات ہو کر عقل و زبان سے ہو ہو کے سوا کچھ صادر نہیں ہوتا تو انسان اگر ہو کے ذکر پر ہمیشہ کاربند اور مستقل رہنے سے اس مین وہی حالت پیدا ہوجانے کی امید ہو سکتی ہے پس اس دربار حقیقی سے سوال کرتے ہین کہ ہمین اس حالت سے سعادتمند بنائے۔

(راز نہم) حدیث شریف سے بھی کلمہ ہذا کے ذکر کے فوائد ملتے ہین۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا جو شخص تمام غمون سے فارغ البال ہو کر صرف ایک امر کا ہی غم رکھے تو خداوند تعالے اُس کو ہر طرح کے غم دنیاوی ہون یا اخروی سے نجات دیتا ہے جسکا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان یہ کہتا ہے کہ میرے دنیاوی اور اخروی غموم اور حاجات غیر متناہی ہین اور انہین دور کرنے کی طاقت اسی کو ممکن ہے جس کی قدرت [illegible] پر حکمت غیر متناہی بھی ہو مجھ مین ایفاء حاجات اور رفع

رنج عموم کی طاقت نہین پس مین اپنے تمام غمون کو چھوڑ کر صرف ذکر خداوندی ہی مین اپنے
قلب و لسان کو مشغول کرتا ہون جو میری تمام حاجات دنیاوی اور آخرت کی اور ارادون
کو کافی ہوگا۔ (راز دہم) انسان بوقت استغراق اپنی عقل کو کسی دوسرے علم مین مشغول
نہین کر سکتا اور جس علم مین مستغرق ہے اُس کی عقل اسی مین شاغل رہتی ہے تو جب
انسان تمام اشیاء سے فارغ البال ہوکر اپنی توجہ کو صرف ایک شئے کے لیے وقف کر دیگا
تو اُسکا یہ مطلب ہوگا کہ ہر گاہ مین نے ذہن کو کسی ایک علم مین مشغول کیا تو اس وقت
میرے ذہن سے اس کے ماسوا باقی سب علم کافور ہو گئے اور چونکہ مجھے یہ لزوم معلوم
ہے اس لیئے مین اسی کو بہتر سمجھتا ہون کہ اپنے دل فکر اور عقل کو اشرف المعلومات
مین مصروف کرون اور اپنی زبان اشرف الاذکار پر جاری رکھون یہی باعث تھا
کہ مین نے یا ہو پر مواظبت اور ہمیشگی اختیار کی۔
(راز یازدہم) تمام باتون سے ذکر اشرف ہی نبی علیہ السلام اللہ تعالے سے حکایۃً
بیان فرماتے ہین کہ جب بندہ اپنے دل مین مجھے یاد کرتا ہے تو مین اسے اپنے دل
مین یاد کرتا ہون اور اگر وہ مجلس مین بیٹھکر یاد کرے تو مین اس سے بہتر مجلس مین
اسکا ذکر کرتا ہون۔ اس کے بعد مین یہ کہتا ہون کہ تمام ذکرون سے اس ذکر کی فضیلت
زیادہ ہے جسمین کسی چیز کا سوال نہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہین کہ خداوند
تعالےٰ نے فرمایا جو شخص میرے ذکر مین بلا کسی سوال اور حاجت پیش کرنے کے مشغول
ہوتا ہے تو مین اسے تمام سائلین سے بڑھکر عطیہ دیتا ہون اس مقدمہ کے بعد
یہ کہتا ہون کہ انسان فقیر اور محتاج ہے تو اگر وہ اپنے محتاج الیہ کو ایسے الفاظ سے یاد
کرے جن سے کسی چیز کی طلب معلوم ہو مگر ظاہری الفاظ مین سوال پیش نہ کرے تو
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دراصل کچھ مانگ رہا ہے مثلاً اگر کوئی فقیر غنی کو یا
کریم کہکر پکارے تو اُس کا مطلب یہ ہوگا کہ سخاوت کر اور یا نفاع کہے گا تو اُس کے
معنے طلب نفع ہونگے ایسا ہی اگر یا رحمان کہے گا تو اُس کی مراد یہ ہوگی کہ رحم کر۔
پس معلوم ہوا کہ اس قسم کے اذکار بمنزلہ سوال ہی ہوتے ہین اور ہم پہلے کہہ چکے
ہین کہ تمام اذکار سے وہی ذکر افضل ہے جو سوال سے خالی ہو نتیجہ یہ ہوا کہ یا ہو جو کہ سوال
اور طلب حاجت سے مبرا محض ہے اس لیئے اس ذکر [illegible]

مین اس فصل کو ایک عجیب ذکر پر جو کسی کتاب سے دیکھنے کا اتفاق ہوا تھا ختم کرتا ہون
(یا ہو یا من لا ہو الا ہو یا من لا الٰہ الا ہو یا ازل یا ابد یا دہر یا دیار یا دیہور یا من ہو الحی الذی لا یموت)
اس فصل کے لطائف مین سے ایک یہ بھی ہے کہ شیخ غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے
کہ (لا الٰہ الا اللہ) عوام کے لیئے کلمۂ توحید ہے اور خواص کا (لا الٰہ الا ہو) کلمۂ توحید ہے
شیخ علیہ الرحمۃ کا یہ فرمان مجھے بھی بہت پسند ہے اور عقلی و نقلی دونون دلائل سے ثابت
ہے۔ (دلیل نقلی) خداوند تعالےٰ فرماتا ہے (ولا تدع مع اللہ الٰہاً آخر لا الٰہ الا ہو) اور اس
کے بعد (کل شیئٍ ہالک الا وجہہ) فرمایا ہے۔ اس مین الا وجہہ کے معنے الا ہو ہین تو خداوند
عزشانہٗ وجل اسمہٗ نے لا الٰہ کے بعد الا ہو فرمایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اعلیٰ
درجہ کی توحید اسی کلمہ مین ہے۔ (دلیل عقلی) بعض کا خیال ہے کہ فاعل کی تاثیر اثبات
ماہیت مین نہین ہوا کرتی اس مین صرف ماہیت کو موجود کرنے کی تاثیر ہوتی ہے مین
کہتا ہون کہ وجود بھی ایک ماہیت ہے پس اسمین بھی اسکی تاثیر ہونی چاہیے اگر وہ
اسکو مان کر یہ کہین کہ فاعل صرف ماہیت کو موصوف بالوجود کر دیتا ہے تو مین یہ کہتا ہون
کہ موصوف کرنا اگر ماہیت اور اس کے وجود سے مغائر نہین ہے تو فاعل کی طرف
اسے منسوب کرنا ممتنع ہوگا اور اگر مغائر ہے تو اس مفہوم مغائر کے لیے بھی وجود ہونا
چاہیے اور پھر وہی بات رہی پس ثابت ہوا کہ ماہیت مین تاثیر نہ ماننے سے صانع اور
اس کی صنعت کا کچھ وجود نہین رہتا بلکہ بالکل ہی کافور ہو جاتا ہے اور یہ باطل ہے نتیجہ
یہ ہوا کہ موثر کی ماہیات مین تاثیر ہوا کرتی ہے تو جس چیز کا وجود کسی دوسری پر مبنی ہے
تو مبنی علیہ کی نفی سے مبنی کی نفی ہوگی یعنی ان دونون مین ایک چیز کے معدوم ہونے
سے دونون معدوم ہونگی۔ اگر موثر نہ ہوگا تو ماہیت ماہیت نہ رہے گی اور حقیقت حقیقت
نہوگی تو گویا اس ماہیت کو ماہیت موثر یا دوسرے لفظ مین فاعل بنا سکتا ہے ورنہ
موثر کی تاثیر کے بغیر نہ ماہیت رہی نہ وجود نہ حقیقت اور نہ ہے اسکا ثبوت پس اس تمام
تقریر سے ظاہر ہو گیا کہ لا ہو الا ہو صادق ٹھہرا کیونکہ اس کے یہ معنی ہین کہ کوئی چیز اور ماہیت
یا حقیقت متقرر اور ثابت نہین ہو سکتی اور کوئی وجود وجود نہین ہو سکتا تا وقتیکہ
وہ ذات اپنی تاثیر سے موثر نہ بنائے۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

باب آٹھوان

اسماء خداوند کے بقیہ مباحث مین اور اسمین چند مسائل ہین

(مسئلہ پہلا) علماء کا اختلاف ہے کیا اسماے خداوندی توقیفی ہین یا اصطلاحی۔ بعض کا خیال ہے کسی اسم کا خدا پر اطلاق کرنا جائز نہین تا وقتیکہ احادیث صحیحہ اور قرآن شریف سے ثابت نہو دوسرے گروہ کے نزدیک وہ کل اسماء جن کے معنی جلال اور خداوندی کو ظاہر کرتے ہون ان سے خداوند تعالے کو موسوم بہ قرار دینا جائز ہے۔ شیخ غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہین کہ صفات اور اسماء مین فرق ہے مثلاً محمد ابو بکر نواز قبیل اسماء ہین اور لمبا ہونا فقیہہ ہونا یہ سب صفات ہین خداوند تعالے پر وہی اسماء اطلاق کرنے جائز ہین جنکا قرآن شریف مین ذکر ہوا اور صفات کے لئے کوئی شرط نہین بلکہ اصطلاحی ہین فریق اول کی یہ دلیل ہے کہ خداوند تعالے نے اپنے لئے دیگر کل اسماء مین سے مثلاً عالم مقرر کر لیا ہے لیکن طبیب فقیہ متین نہین کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسماء خداوندی اصطلاحی نہین ہین بلکہ توقیفی۔ جواب یہ ہے کہ حدیث شریف سے ثابت ہوتا ہے کہ خداوند تعالے کو طبیب کہتے ہین مثلاً ابوبکر صدیق بیمار ہوگئے تو کسی نے عرض کیا کیا طبیب کو بلا لیا جائے تو آپ نے فرمایا کہ طبیب نے ہی تو مجھے بیمار کیا ہے۔ فقیہ اسکو کہتے ہین جو متکلم کے کلام سے اسکی اصل غرض کو بعد از شبہ سمجھ لے اور خداوند تعالے کے لئے قید شبہ درست نہین اور تیقین (ایقن الماء فی الحوض اذا اجتمع فیہ) سے مشتق ہے تو یقین اس علم کو کہتے ہین جو متواتر علامات اور دلائل کے مجموعہ سے مفید جزم ہوا اور اللہ کے حق مین یہ محال ہے۔ تبیین کسی چیز کا علم اسکی لاعلمی کے بعد ہونے کو کہتے ہین کیونکہ وہ بینونۃ سے مشتق ہے اور ابانت دو ملی ہوئی چیزون کو جدا جدا کر دینے کو کہتے ہین تو دل کو ایک صورت کا دوسری صورت کے ساتھ اشتباہ ہوتا ہے لیکن بعد مین وہ دور ہو جاتا ہے تو اسی کو بینونت کہتے ہین یہی وجہ ہے کہ اسکو بیان اور تبیین بھی کہتے ہین۔ ظاہر ہے کہ خداوند تعالے مین یہ بات محال ہے۔ فریق ثانی کی طرف سے یہ دلائل ہین (۱) اول، خداے تعالے کے اسماء فارسی ترکی اور ہندی زبانون مین بھی موجود ہین

ہین وہ موجود نہین اور انہین بالاتفاق جائز کہا گیا ہے (دوم) خداوند تعالے نے فرمایا
(وللہ الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بہا) اسم کی خوبی اسی مین ہوتی ہے کہ اوصاف مدحیہ پر دلالت
کرے پس جس اسم مین صفات مدحیہ اور جلالیہ کے معنی پائے جائین گے وہ اسماء حسنیٰ
مین شمار ہوکر اللہ پر اطلاق ہوسکے گا (سوم) الفاظ مین تو صرف معانی کا لحاظ ہوتا ہے
اگر معنے نہین تو لفظ قابل التفات نہین ہوسکتا۔ پس جن الفاظ کے معانی درست اور
صحیح ہون اُن پر ناجوازی کا فتویٰ کیا معنے۔ …. حجۃ الاسلام امام غزالی علیہ الرحمۃ والغفران
کی یہ دلیل ہے کہ ہم مین سے اگر کسی کا نام کوئی تراشنا شروع کردے تو سوء ادبی مین شمار
ہوتا ہے لیکن بخلاف اس کے صفات مین کچھ حرج نہین سمجھا جاتا۔ اسی طرح
خدائے عزوعلا کے بارے مین سمجھ لو۔ (مسئلہ دوسرا) بعض مقام پر قرآن شریف مین ایسی
صفات کا ذکر ہے جو اللہ پاک کی ذات کے لائق نہین ہین جنمین سے چند کو ذیل مین زیر تحریر
لاتے ہین (اول) مثلاً الاستہزاء خداوند تعالےٰ فرماتا ہے (اللہ یستہزئ بہم) اور جہالت استہزاء
کو لازم ہے جیسے موسیٰ کو انکی قوم نے (اتتخذنا ہزوا) سے خطاب کیا تو آپ نے جواب مین
(اعوذ باللہ ان اکون من الجاہلین) فرمایا (دوم) مکر جیسے (ومکروا ومکر اللہ) سے معلوم
ہے (سوم) الغضب جیسے (وغضب اللہ علیہم) (چہارم) التعجب جیسے (بل عجبت
ویسخرون) بعض نے عجبت مین تا کو ضمہ سے پڑھا ہے اس قرأت پر عجب خدا کی طرف
ہوگا اور تعجب ناواقفیت پر مبنی ہے۔ (پنجم) التکبر جیسے (العزیز الجبار المتکبر فرمایا
اور یہ صفات ذمیمہ سے ہے (ششم) الحیاء جیسے فرمایا (ان اللہ لا یستحیی ان یضرب
مثلاً ما بعوضۃ) حیا اس تغیر کو کہتے ہین جو بُرے فعل کے بعد انسان کے چہرہ اور دل
مین پیدا ہوتا ہے۔ دراصل ایسے الفاظ کے متعلق صحیح اصول یہ ہے کہ مذکورہ بالا
احوال سے مختلف امور ہوتے ہین جو ان احوال سے بیشتر موجود ہوجاتے ہین اور
اُنکے انجام پر نتائج ہوتے ہین مثلاً مغضوب علیہ کو طبیعت کی سختی اور خون کا دل مین
جوش مارنا غضب کی حالت پیدا کرتا ہے اور مغضوب علیہ کو ضرر پہونچانا غضب کا
نتیجہ ہوتا ہے پس جب اللہ کی طرف غضب منسوب ہو تو اس جگہ نتائج خیال کرنے چاہیئے
امورات ابتدائیہ ہرگز نہین سمجھنے چاہیئن اسی طرح دوسری صفات مین قیاس کر
(مسئلہ تیسرا) مجھے بعض پند ونصائح کی کتابون سے معلوم ہوا کہ خداوند تعالےٰ

کے چار ہزار نام ہین قرآن مجید اور احادیث صحیحہ مین ایک ہزار زبور مین ایک ہزار انجیل مین ایک ہزار توریت مین ایک ہزار ہین لیکن ان کے علاوہ لوح محفوظ مین بھی ایک ہزار ہین جن سے انسان کو واقف رکھا گیا ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہ بعید از عقل بات نہین پہلے مین ثابت کر چکا ہون کہ خداوند تعالے کی صفتین بلحاظ سبب و اضافت غیر متناہی ہین اور اسکو ایک مفصل تقریر اور بسیط شرح سے سمجھایا گیا ہے۔ علاوہ اس کے اگر کسی شخص کو عالم اسفل اور عالم اعلیٰ دونون مین تدابیر خداوندی کی جسقدر حکمتون کا علم ہوگا اسی قدر اسے اسمار پر بھی واقفیت ہوگی اور نیز اس ذات کی صفات مدحیہ سے بھی آگاہ ہوگا۔ اور علاوہ اس کے تشریح بدن الانسان کے مطالعہ سے ثابت ہوگا کہ پیدایش بدن انسانی مین خداوند تعالے کی حکمت اور رحمت کی دس ہزار قسمین موجود ہین تو مطالعہ کنندہ کی عقل و ذہن مین خداوند تعالے کے دس ہزار اسمار مدحیہ و توصیفیہ کا علم ہو جائے گا اس مذکورۂ بالا تعداد رحمت اور حکمت متعلقہ ببدن انسانی سے عقل کو معلوم ہو جائے گا کہ وہ تمام حکمتین اور تدبیرین جن سے اس وقت وہ جاہل ہے اُن حکمتون سے بدرجہا زیادہ ہین جنکا اسے علم ہے کیونکہ اگر دماغ کے سات بطون مین سوچے گا تو اسپر ہر ایک کا فائدہ اور حکمت روشن ہوگی اس کے بعد ان سات بطون کی تین قسمین اور پھر ان مین سے علٰحدہ علٰحدہ ہر ایک کا فائدہ اور حکمت کا علم ہوگا۔ ازان بعد وہ قسمین چھوٹے چھوٹے ٹکڑون مین منقسم ہوتی ہین اور ہر ایک ٹکڑے کی بھی تقسیم ہے پھر ان اقسام مین سے ہر ایک قسم کسی خاص عضو سے اپنے خاص طریقہ سے ملی ہوئی ہے اور اس قسم کا اپنے عضو کی طرف ایک خاص گذرگاہ بھی ہے۔ غرضکہ بدن انسانی مین بہت سی ایسی قدرتین دکھائی دیتی ہین جو بباعث کثرت عقل کے احاطہ مین نہین آسکتی ہین پس ثابت ہوگیا کہ ان دس ہزار حکمتون سے پیدایش انسانی کے متعلق اور حکمتین معلوم ہو سکتی ہین جو عد و شمار سے باہر ہین جیسے خداوند تعالے فرماتا ہے وان تعد وا نعمت اللہ لا تحصوہا تو فوائد اور حکمتون مین سے ہر ایک کو کوئی ایک حکمت ضرور متعلق ہے تو گویا ہر ایک کو ایک اسمار خداوندی مین سے جداگانہ اسم معلوم ہوگا۔ اور چونکہ مراتب حکمت ایزدی کا سلسلہ غیر متناہی ہے اُسکے اسمار حسنٰی بھی

بالضرور غیر متناہی ہین: جالینوس کتاب منافع الاعضا مین لکھتا ہے کہ جب مین اس کتاب کی تصنیف سے فارغ ہو چکا اور منافع اعضا تو لکھ لیے مگر مین نے مجمع النور کے فوائد کو باین خیال درج نہ کیا کہ وہ بلند پایہ اور بڑی چیز ہے مین ضعیف وحقیر ہون (ببین تفاوت رہ از کجا است تا بکجا) تو ایک رات مجھے آسمان سے اُترا ہوا فرشتہ دکھائی دیا اور مجھے مخاطب کرکے یون گویا ہوا کہ اے جالینوس تیرا خالق تجھے کہتا ہے کہ تو نے میری حکمتون کو میرے بندون سے کیون پوشیدہ رکھا تو پھر مین نے مجمع النور کے فوائد مین بڑی شرح وبسط کے ساتھ ایک علیحدہ کتاب لکھی پس ثابت ہوا کہ اسماء حُسنیٰ کی تعداد نہین ہے (مسئلہ چوتھا) مین نے طلسمات اور تعویذ گنڈہ کی کتابون مین ایسے اذکار اور وظائف دیکھے ہین جو سمجھ مین نہین آتے۔ اور چونکہ ایسے اذکار کے معانی معلوم نہین اسیطرح انکی کتابت بھی ہوگی۔ اب مین یہ کہتا ہون کہ کتابت سے الفاظ اور الفاظ صور ذہنیہ سے واقف کرتے ہین تو مذکورۂ بالا اذکار اگر مفید معنی نہین تو بالکل عبث اور لغو ہین اور اگر مفید معنی ہین تو لامحالہ وہ صفات خداوندی اور اُس کی کبریائی پر دلالت کرنے ہونگے یا اس کے ماسوا تیسرے معنی ہونگے مگر اس تیسرے معنی سے کسی قسم کا فائدہ حاصل نہین ہو سکتا کیونکہ ذکر خداوندی کے ماسوا سے نہ تو ترغیب نہ ترہیب ہی ہو سکتی ہے پس معلوم ہوا کہ وہ اذکار مدح وثناء خداوندی پر مشتمل ہین اور چونکہ اذکار ایزدی پر کسی قسم کی زیادتی نہین ہو سکتی تو مستحسن یہی بات تھی کہ ان کلمات کے احوال بھی ادعیہ جیسے ہوتے اور لغات سے جو اختلاف پیدا ہوتا ہے وہ چندان مضر نہین پس ضروری ہوا کہ اذکار خداوندی کی تاثیر اذکار غیر مفہومہ کی نسبت زیادہ قوی ہونی چاہیے اسپر کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ اکثر لوگون کی خلقت اور پیدایش کمزور ہوتی ہے تو اذکار معلومۃ المعانی کو پڑھکر اور اُنکے ظاہری معنی تو سمجھ لین گے مگر چونکہ اُنکے نفوس قوی اور بلند خیال نہین ہوتے تو یہ نہین ان اذکار سے ذرا بھی متاثر نہون گے اور ہرگز اُنکے نفوس اسفل کو چھوڑ کر اعلیٰ کی طرف جانا پسند نہین کرین گے پس نہ تو ان مین قوت پیدا ہوگی اور نہ ہی دوسرے کو موثر کرنے کی طاقت ہے لیکن بخلاف اسکے اگر الفاظ مجہولۃ المعنی کو باین عقیدہ کہ وہ بڑے بزرگ کلمات ہین پڑھے گا تو باین ہمہ کہ اسے ان الفاظ مین سے کچھ سمجھ نہین

آئے لیکن تاہم ان کے دل پر خوف طاری ہو جائے گا اور مرعوب ہون گے تو
اسوقت انہین ایک قسم کی رفعت حاصل ہو سکتی ہے اور عالم بالا کی طرف اسکی توجہ
کا میلان ہونے سے اس کا دل قوی بھی ہو گا اور اس مین موثر کرنے کی طاقت بھی
پیدا ہو جائےگی فہذہ عندی فی قراۃ ہذہ الرقی المجہولۃ - (مسئلہ پانچوان) مخلوقات اور
اسمار خداوندی مین عجیب نسبت پائی جاتی ہے جو ہر ایک دانا کو معلوم ہونی چاہیے تاکہ
دوسرے مستفید ہون - اس مسئلہ کی تفصیل سے پیشتر ایک مقدمہ عقلی کا اظہار ضروری معلوم
ہوتا ہے - اختلاف طبائع انسانی مسلمہ مسئلہ ہے - بعض کی طبیعت کا میلان سخاوت
بخشش اور امورات الٰہیہ کی طرف ہوتا ہے - بعض کے طبع مین امورات سفلیہ اور
خساست زیادہ ہوتی ہے بعض مین رحم زیادہ ہوتا ہے بعض بہت سخت اور تند
طبیعت کے ہوتے ہین بعض کو موجودات سے کچھ بھی محبت اور رغبت نہین ہوتی -
بعض کی طبیعت مین بلند پروازی اور حکومت کا شوق ہوتا ہے غرضکہ مخلوقات کے
مختلف احوال مین غور کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ طبائع انسانی یکسان نہین
بلکہ مختلف ہوتی ہین اس کے بعد اگر ہم تھوڑا سا اور غور کرین تو یہ معلوم ہو گا کہ وہ
احوال طبیعت سے اسقدر چمٹے ہوے ہین کہ وہ جدا نہین ہو سکتے اگر ہر شخص خاص
اپنی ذات کے حالات مین غور کرے تو معلوم کرے گا کہ اس کی طبیعت کا ایک خاص
امر سے لگاؤ رغبت نفرت اور ارادات مین ایک خاص مسلک کو پسند کرتی ہے
یہ حالات معمولی نہین ہین بلکہ ریاضت اور مجاہدہ سے بھی ان مین تغیر نہین ہو سکتا
بلکہ اپنے اصلی احوال پر قائم رہتے ہین - البتہ ریاضت سے ان مین ضعف ممکن ہے
مگر ان سے طبائع انسانی مغلوب ہو کر متغیر نہین ہو جاتے بلکہ محال ہے - اسی امر کی طرف
فرمان رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اشارہ ہے آپ نے فرمایا کہ (الناس معادن
کمعادن الذہب) اور نیز فرمایا (الارواح جنود مجندۃ) اس تقریر کے بعد مین کہتا ہون
کہ ملاپ کی اصلی وجہ اور علت اتحاد جنسی ہے - اور اسمار خداوندی کا ہر ایک اسم
خاص معنی پر دلالت کرتا ہے جو انسانی طبائع مین سے جس طبیعت کا ان معانی
مین کسی معنی کے ساتھ قدرتی لگاؤ ہو گا اسکو وہ قبول کریگی نہ صرف قبول کرنا
بلکہ اسپر کاربند بھی رہے گی اور میلان طبع ان معانی مین سے اپنے مناسب معنی کو

اختیار کریگی تو اگر انسان اس اسم کے ذکر پر بالاستقلال مداومت اختیار کرے گا تو بالضرور مستفید ہوگا۔ مین نے سُنا ہے کہ شیخ ابو النجیب بغدادی سہروردی رحمہ اللہ ہر شخص کو جو آپ کے پاس حلقۂ مریدی مین آنا چاہتا تھا حسب اقتضاء مصلحت ایک دفعہ یا دو دفعہ اربعین پڑھنے کی تلقین فرماتے ازان بعد خود ننانوے اسماء خداوندی پڑھتے اور حالت قرأت مین اُس کے چہرہ کو دیکھتے رہتے تھے تو اگر اُس کے چہرہ پر کچھ بھی تغیر نہوتا تو فرماتے کہ بازار مین جاؤ اور امورات دنیاوی کی سرانجام دہی مین کوشش کرو تم اس طریق کے لیے نہین پیدا کیے گئے اور اگر حالت قرأت مین کسی خاص اسم پر اس کے چہرہ کا رنگ بدلا ہوا دیکھتے تو آپ اُسکو اسی اسم پر مواظبت اختیار کرنے کی تاکید فرماتے تھے۔ مین کہتا ہون کہ یہ بالکل ٹھیک اور معقول بات ہے کیونکہ اختلاف طبائع کا اقتضاء یہی ہے کہ کسی کو کسی ایک حالت خاص سے مناسبت ہو اور کسی کو دوسرے سے طبیعت کو اپنی مناسب حالت مین مشغول ہوکر قوۃ سے فعل مین آنا زیادہ آسان ہوتا ہے۔ تحقیق اسماء باری عز و علا کی ختم ہوئی الحمد للہ ہے دینے والا

باب نوان

اُن مباحث کے بیان کرنے مین جنکا "اللہ" سے تعلق ہے اور اس مین چند مسائل ہین

(مسئلہ اول) ہمارے نزدیک لفظ اللہ اسم عَلَم ہے کسی سے مشتق نہین ہے۔ خلیل سیبویہ فقہاء اور اکثر اصولیون مین سے ہمارے سے متفق ہین اور اس کے متعلق بہت سے دلائل ہین۔ (دلیل اول) اگر لفظ اللہ مشتق ہوتا تو اس کے معنی عام ہونے چاہیے تھے اور شرکت کو مانع نہوتے کیونکہ لفظ مشتق کا مفہوم یہی ہے کہ اپنے مشتق منہ سے مشتق ہو کر بلحاظ معنی تمام پر بلا اختصاص اطلاق ہو پس ثابت ہوا کہ لفظ اللہ مشتق نہین ہے ورنہ ماننا پڑے گا کہ لا الہ الا اللہ کلمہ توحید نہین بلکہ اور اشخاص کی شمولیت ماننی پڑیگی کیونکہ اللہ کا لفظ جب مشتق ہوا تو وہ دیگر اشخاص کی مشارکت کو مانع نہوگا اور لا الہ الا اللہ کلمہ نرہیگا حالانکہ تمام دانا اسی کلمہ توحید مانتے ہین نتیجہ یہ ہوا

کہ لفظ اللہ اسم علم ہے اور ذات معینہ کے لیئے موضوع ہے اور الفاظ مشتقہ مین سے نہین
(دلیل دوم) عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ اول ذات معینہ کا اسم اور لعبدہ صفات کا ذکر
کیا جاتا ہے مثلاً زید فقیہ نحوی اور اصولی ہے تو اس مین اول یعنی زید اسم بیان کیا اور
بعدہ صفات کو معرض ذکر مین لایا گیا ہے۔ اس تمہید کے بعد خداوند کریم کی صفات
بیان کرنے کے وقت بھی اول اسم لایا جاتا ہے اور بعد مین صفات ثنائیہ کا ذکر ہوتا
ہے مثلاً اللہ عالم ہے قادر ہے حکیم ہے لیکن اس کے برعکس کبھی نہین سُنا گیا اور کبھی
کسی نے عالم قادر حکیم اللہ نہین کہا پس ثابت ہوا کہ لفظ اللہ اسم علم ہے اس پر اگر کوئی
یہ کہے کہ قرآن شریف کی سورۂ ابراہیم مین صفات کے بعد اللہ کا لفظ آیا ہے جیسے
(العزیز الحمید اللہ الذی لہ ما فی السمٰوات و الارض) تو آپ کا یہ کہنا کہ اسم صفات سے
مقدم ہوتا ہے درست نہ ہوا۔ جواب یہ ہے کہ آیت پیش کردہ مین دو قرائتین ہین
ایک قرأت مین تو لفظ اللہ مرفوع ہے تو اس صورت سے ازالہ سوال ہو گیا کیونکہ
مرفوع کی صورت پر لفظ اللہ مبتدا ہو گا اور مبتدا خبر سے مقدم ہوتا ہے تو لفظ اللہ
اپنے ماقبل کی صفت نہ رہا۔ اور دوسری قرأت مین خبر ہے۔ تو اس صورت پر آیت
اس مقولہ کی نظیر ہو گی جیسے کہتے ہین (ہٰذہ الدار ملک للفاضل العالم زید) تو اس مثال
مین گو زید مؤخر ہے لیکن عالم و فاضل کی صفت نہین بلکہ زید کو مؤخر کرنا ازالہ شبہ پر
موقوف ہے (ہٰذہ الدار ملک للفاضل العالم) کہا گیا تو شبہ پیدا ہوتا تھا ملک فاضل
عالم کون ہے تو زید کو بیان کر کے ازالہ شبہ ہو گیا پس جسطرح اس مثال مین زید
کو اسم علم ماننے مین کوئی تامل نہین اسی طرح آیت پیش کردہ مین سمجھ لو۔ (دلیل سوم)
خداوند تعالےٰ فرماتا ہے (ھل تعلم لہ سمیا) آیت ہٰذا مین اسم سے مراد صفت نہین ہے
ورنہ (ھل تعلم لہ سمیا) خلاف واقع ہو گا بلکہ اسم علم ہے اور جن لوگون نے اس ذات
کے لیے اسم علم قرار دیا ہے وہ لفظ اللہ کو بھی اسم علم مانتے ہین۔ جو لوگ لفظ اللہ
کو اسم علم نہین تسلیم کرتے اُن کے دلائل مندرجہ ذیل ہین۔

(دلیل اول) قرآن شریف مین آیا ہے کہ (وھو اللہ فی السمٰوات۔ ھو اللہ الذی لا
الہ الا ھو) ان دونون آیتون مین لفظ اللہ ہے کیونکہ اگر اسم ہوتا تو (ھو زید فی البلد و
ھو بکر) کہنے مین کیا نقص تھا اور کیا وجہ ناجوازی کی لیکن اس کے بخلاف صفات

سے ہو کو مقدم کرنا جائز ہے جیسے (ہو العالم الزاہد فی البلد) پس ثابت ہوا کہ اللہ صفت ہے اسم علم نہین۔ اور اسی طریق سے نحویون کے قول ((ضمیر نہ تو موصوف ہوتی ہے اور نہ صفت)) پر اعتراض کیا گیا ہے (دلیل دوم) اسم علم بمنزلہ اشارہ کے ہوتا ہے اور ذات خداوندی کی طرف اشارہ چونکہ منع ہے اور ہو نہین سکتا تو اسم علم بھی اس ذات کا نہوگا (دلیل سوم) اسم علم سے متحد الحقیقت اور ماہیت کو ایکدوسرے سے ممتاز بنانا مقصود ہوتا ہے اور موجودات مین سے کوئی بھی موجود نہین پایا جاتا جنکی حقیقت ذات خداوندی کی ماہیت سے متحد ہو۔ بلکہ محال ہے پس اس ذات کے لیے اسم علم کی کیا ضرورت۔ (دلیل اول کا جواب) کیا وجہ ہے کہ ہم آیات پیش کردہ کو (ہذا زید الذی لانظیر لہ فی العلم والزہد) کے مطابق مان لین۔ (دلیل دوسری کا جواب) اسم علم سے تعیین ذات مقصود ہوتی ہے اور یہ کوئی ضروری نہین کہ مسمی اشارہ حسی کے بھی قابل ہو۔ دلیل تیسری کا بھی یہی جواب ہے۔

(مسئلہ دوسرا) جو لوگ لفظ اللہ کو اسم مشتق کہتے ہین انھون نے اور بھی چند امور لکھے ہین (امر اول) دراصل اللہ وہ ہے جس کی عبادت کیجائے بلا لحاظ اس امر کے کہ معبود حق ہو یا باطل۔ لیکن بعد مین معبود حق کو ہی اللہ کہنے لگے۔ اس معنی کے مطابق اللہ ازلی نہوگا۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ معبود حقیقی وہ اللہ ہی ہے کیونکہ وہی منعم حقیقی اور مسبب اصلی ہے تھوڑا ہو یا بہت سب اس کی عطیات ہین اس لیے کہ وجود یا تو واجب ہوتا ہے یا ممکن وجود اول تو ذات خداوندی ہی پر منحصر ہے اور اس کے ماسوا سب وجود ممکن ہین جو موجد کے محتاج ہین تو ہر ایک ممکن یا تو خود اصل موجد کی ایجاد کا نتیجہ ہوگا یا بواسطہ۔ تو تمام اشیاء خواہ بلا واسطہ ہون یا بلا واسطہ انسان پر خداوندی انعام ہین اور عبادت کا مقصود اصلی منعم کی تعظیم ہے اور چونکہ یہ ثابت ہوگیا کہ منعم حقیقی اللہ عز وعلا ہی ہے پس لازمی ہوا کہ عبادت کا مستحق اللہ ہو اور اسی کے آگے سر جھکے۔ (امر دوم) بعض لوگ بغرض حصول ثواب خداوند تعالےٰ کی عبادت کرتے ہین یہ جہالت ہے کیونکہ (دلیل اول) اگر اللہ کی عبادت بغرض حصول ثواب کیجائیگی تو عبادت کنندہ کا معبود دراصل خدا نہوگا بلکہ ثواب اور خدا محض اس کے حاصل کرنے کا وسیلہ ہوگا اور یہ سخت جہالت ہے۔ (دلیل دوم) اگر طلب ثواب یا عذاب کے

خوف سے نماز پڑھی جائے تو نماز صحیح نہین ہوتی (دلیل سوم) جو عمل کسی خاص غرض پر مبنی ہو تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ وہ غرض حاصل ہوجائے تو اگر وہ غرض وسیلہ اختیار کردہ کے علاوہ کسی دوسرے طریق سے حاصل ہوجائے تو اس عمل کی ضرورت نسمجھی جائیگی اسی طرح اگر عمل صالح مین مصروف ہونے کا مطلب صرف حصول ثواب اور اجر ہی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اگر اجر یا ثواب عبادت کے علاوہ کسی دوسرے وسیلہ سے حاصل ہوجائے تو عبادت نکمی جائیگی اور ترک کردیجائیگی کیونکہ مطلب حاصل ہے اب کیا فائدہ تو یقیناً جان لینا چاہیے کہ ایسے شخص کے دل مین خدا کی محبت نہین اور نہ ہے اس کی عبادت کی رغبت بلکہ درحقیقت وہ اپنی غرض کا بندہ اور اسی کا پیارا ہے اور یہ بہت ہی سخت جہالت ہی۔ بعض لوگ خدمت خداوندی اور فرمانبرداری کی نیت سے عبادت کرتے ہین اور یہ غرض غرض سیوم کی نسبت اعلیٰ و اشرف ہے کیونکہ انسان جب نماز مین مصروف ہوتا ہی تو اُسکا دل خدا کے جلال اور اسکی عزت اور اپنا عجز و ضعف خوب مستحکم طور پر جاگزین ہوتا ہے اور اس دلی یقین کا جسکو نیت سے تعبیر کیا جاتا ہے اظہار زبان کے ذریعہ کرتا ہے اور اسکی خدمت مین بذریعہ اعضا مشغول ہوجاتا ہے اور ہر ایک جز باطنی ہو یا ظاہری اس ذات کی خدمت مین مصروف کردیتا ہے تو اس صورت مین بندہ کا اصل مقصود شرف خدمت حاصل کرنا ہوتا ہے نہ ثواب۔

(امر سوم) (الالٰہ ہو المعبود) (یعنی الہ اسی کو کہتے ہین جسکی عبادت کیجائے) کے خیال پر چند اعتراض سے طعنہ زنی کی ہے (اول) بت الہ نہین حالانکہ انکی عبادت ہوتی ہے۔ (دوم) خداوند تعالے جمادات بہائم وغیرہ کا بھی الٰہ ہے حالانکہ ان سے عبادت کا صادر ہونا محال ہے۔ (سوم) خداوند تعالے مجنونون اور بچون کا بھی الہ ہے حالانکہ وہ عبادت نہین کرسکتے۔ (چہارم) معبود ہونا کوئی صفت نہین کیونکہ معبود کے یہی معنے ہین کہ انسان اسکا ذکر کرتا ہے اپنے ارادہ سے اسکی خدمت مین لگجاتا ہی اور اپنے علم سے اس کو جانتا ہے اور ان معنون مین کوئی صفت نہین مفہوم ہوتی۔ پس معلوم ہوا کہ الٰہیت صدکی صفت نہین۔ (پنجم) لازم آتا ہے کہ خدا کا وجود اصل مین نہو (امر ششم) بعض لوگون نے الہ کے معنی بیان کئے ہین کہ وہ ذات جو عبادت کی مستحق ہو۔ یاد رکھنا چاہیے کہ اس معنی پر بھی یہ لازم آتا ہے کہ جمادات حیوانات بچون اور مجنونون کا

کا الٰہ نہو اور ازلی نہو۔ بعض نے یہ معنی کیے ہین کہ الٰہ وہ ذات ہے جس مین ایسے افعال صادر کرنے کی قابلیت ہو جنہین اگر وہ صادر کرے تو موجودات مین سے جو عبادت کر سکتے ہون اُسے مستحق عبادت سمجھین الٰہ کے تینون معنون مین سے دو معنی پر تو خدا کا ازلی نہونا لازم آتا ہے لیکن تیسرے معنی سے اُسکا ازلی ہونا مفہوم ہوتا ہی (تفسیر دوسری) الالٰہ الہت الی فلان بمعنی سکنت الیہ سے مشتق ہے تو چونکہ خداوند تعالے کے ذکر و اذکار سے لوگون کو تسکین ہوتی ہے اور اسکی معرفت سے ارواح کو عروج حاصل ہوتا ہے اس لیے خدا کو الٰہ کہتے ہین وجہ تسکین یہ ہے کہ کمال ہر ایک محبوب ہوتا ہے اور اللہ تعالے کے سوا باقی سب کمال سے بے بہرہ اور بذاتہ ناقص ہوتے ہین کیونکہ ممکن دراصل معدوم ہی ہوتا ہے اور عدم ناقص چیز ہے۔ اور ناقص تا وقتیکہ کامل کی تکمیل نہو کامل نہین ہو سکتا۔ اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ کامل صرف ذات حق سبحانہ ہی ہے تو ضروری ہوا کہ وہی محبوب حقیقی ہو۔ علاوہ اس کے خداوند تعالے کے سوا باقی سب ممکن ہین اور ممکن کا وجود دوسرے پر منحصر اور بقا مین دوسرے کا محتاج ہوتا ہی کیونکہ اسکا وجود غیر کے فعل کا نتیجہ ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ ممکن اپنے بقا مین واجب الوجود کا محتاج ہے اور اسی طرح وجود عقلی بھی محتاج ہوا۔ تو عقول بارگاہ خداوندی کی طرف سیڑھی بسیڑھی چڑھتی ہین اور دل اس ذات کے فضل و کرم کے دامن سے چنگل مارے ہوے ہے اور انہی دو دلیلون پر الا بذکر اللہ تطمئن القلوب) مبنی ہے (تفسیر تیسری) الٰہ ولہ بمعنی رفتگی عقل سے مشتق ہے۔ مخلوقات دو طرح کی ہے۔ ایک تو خداوند عز و علا کی معرفت خداوندی کے دریا کو عبور کر کے کنارہ پر ہو بکر بقوہ نور اور جلال کبریائی کے خوشگوار میدانون مین ٹہل رہے ہین اور گلزار وحدانیت اور چمنستان فردیت کی خوشبو سے اُنکے دماغ ہمیشہ معطر رہتے ہین۔ لیکن دوسرا فریق وہ بحر معرفت سے ناآشنا محض اور محروم ہو کر جہالت کے تہ بتہ اندھیرون مین حیران اور جہالت کی بھنور مین سرگردان ہین اور انکی حالت بالکل مفقود العقل اور مسلوب الروح کی سی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ تمام مخلوقات معرفت خداے عز و علا مین حیران پھر رہے ہین اور وہ ذات ہی الٰہ ہونے کی مستحق ہے دوسرے لفظون مین اسی مضمون کو یون سمجھیے کہ ارواح بشریہ

میدان توحید مین بھاگے مگر ان مین سے بعض تو پیچھے رہ گئے اور بعض بازی لے گئے اور جن ارواح کو بازی نہ ملی وہ غبار کے اندھیرون مین پھنسکر ہمیشہ کے لئے وہین کے ہو رہے اور جنھین بازی مل گئی وہ عالم کرامات کے نورانی دریاؤن مین ہمیشہ کے لئے تیرتے اور چھلانگنے پھرے۔

(تفسیر چوتھی) الٰہ لاہ بمعنی بلند شدن سے مشتق ہے اور خداوند کریم لوازمات بشریہ اور مناسبات انسانیہ سے بالاتر ہے کیونکہ کامل اکمل اگر ہے تو وہی موجد الممکنات ہے وہی واجب الوجود لذاتہ ہے تو وہی ماہیت مین واحد فرد ہے تو وہی نیز وہ ذات مجمع الصفات کو بلحاظ مکان کے بلند نہین بلکہ وہ اس سے بھی بلند تر ہے کیونکہ جو بلندی مکان کی جہت سے حاصل ہوتی ہے وہ مکان کے لیے تو بالذات ہے اور متمکن کے لئے بالعرض۔ کیونکہ متمکن کو بلندی صرف اس مکان کی وجہ سے ہے تو مکان بالذات مرتفع ہونے کی جہت سے متمکن سے اشرف ہوا اور اگر خداوند تعالے کو مرتفع بلحاظ مکان مانا جاوے تو لازم آوے گا کہ حق سبحانہ سے مکان اشرف اور اعلا ہو جیسا کہ ثابت ہوا اور یہ حق عزوعلا محال ہے نتیجہ یہ ہوا کہ خداوند تعالے بلحاظ مکان کے مرتفع ہونے سے اعلا اور اشرف ہے اور عالم امکان کی موجودات کی طرف منسوب ہونے سے بالاتر ہے

(تفسیر پانچوین) الٰہ دالہ فی الشئ اذا تحیر فیہ ولم یہتد الیہ سے مشتق ہے انسان اُس ذات بیچون کی کنہ مین جب غور کرتا ہے تو ششدر رہجاتا ہے کیونکہ انسان کی قوت تصوریہ جو کچھ جمع کرتی ہے تو اُسے اُس ذات کے مخالف پاتی ہے اور اگر عقل اُس کے وجود سے انکار کرے تو کاذب ٹھہرتی ہے کیونکہ ذات ازلی کے ماسوا سب اس کے محتاج ہین اور محتاج الیہ کے بدون محتاج کا موجود ہونا محال ہے اور اگر قوت حسیہ اور قوت خیالیہ کے حاصل کردہ کو ذات خداوندی تسلیم کرے تو پھر بھی کاذب ہوگا۔ کیونکہ جو کچھ حس اور خیال سے معلوم ہوسکتا ہے وہ ان مین حادثیت کے آثار پیدا ہین پس عقل تہیدست ہوگئی اور بدون اس کے کہ وہ اپنے عجز اور درماندگی اور ذات کے وجود اور کمال کی مقر ہو اور کچھ چارہ نہین پس اس وقت عقل کی موجودات صرف یہی ہے کہ وہ اس ذات کی کنہ کے ادراک کو ادراک نہ کر سکنے کا ادراک رکھتی ہے بلاریب یہی ایک مقام ہے جس مین بڑے بڑے داناؤن کی عقلین ششدر اور سرگردان ہین

(تفسیر چھٹی) اللہ بلوہ اذا احتجب) سے مشتق ہے اور وہ ذات کئی وجوہ سے محجوب ہے (اول) اس کی کنہ عقول سے پوشیدہ ہے (دوم) وسط آسمان مین سورج کو دیکھکر ہم خیال کرتے ہین کہ وہ حرکت نہین کرتا بلکہ ٹھیک ایک جگہ پر ہی قائم ہے اور ساتھ ہی اسکے دیوارون کی روشنی کو زائل نہونے والی سمجھ کر ہمین شک گذر جاتا ہے کہ دیوار کی ذاتی روشنی ہے لیکن جونہی کہ ہم سورج کو غائب ہوتا اور ساتھ ہی دیوار سے روشنی بھی مفقود ہوتی دیکھتے ہین تو ہمین معلوم ہو جاتا ہے کہ دیوار کی روشنی ذاتی نہین بلکہ سورج کے انعکاس کا نتیجہ ہے۔ پس بعینہٖ موجودات کی مثال ہے کہ اس ذات اعلی و اشرف کی طرف سے وجود موجودات مین پہونچتا ہے اور اگر خداوند تعالے کی ذات مین طلوع و غروب ہوتا تو موجودات کا بھی وہی حال رہتا جو دیوار کی روشنی کا تھا خدا طلوع کرتا تو موجودات موجود۔ ورنہ مفقود۔ اور اس صورت پر ہمین معلوم ہو جاتا کہ انوار خداوندی سے ہی وجود کا نور ہے لیکن چونکہ طلوع و غروب خداوند تعالے کی ذات مین محال ہے ممکن ہی کہ ایسے دماغ کے مالک جو خس و خاشاک سے پُر ہے یہ خیال کر بیٹھے کہ موجودات کا وجود ذاتی ہے عرضی نہین۔ پس معلوم ہو گیا کہ وہ ذات نہ کسی پردہ اور نہ کسی حائل کی وجہ سے محجوب ہے بلکہ اپنے کمال نور کے باعث ہماری آنکھون سے پوشیدہ ہی اسی وجہ پر بعض محققین نے کہا ہے پاک ہے وہ ذات جو باوجود ظاہر ہونیکے عقول سے محجوب ہے اور اپنے کمال نور کے باعث عقلون سے پوشیدہ ہے۔ غرضکہ خداوند تعالی کی حقیقت عقول سے پوشیدہ رہنے والی ہے۔ خداوند تعالے کو محجوب کہنا جائز نہین کیونکہ یہ صفت مقہور کی ہے اور مقہور بندہ ہے اور خدا قاہر ہے اور حاجب کرنا صفت قہر کی ہے پس خداوند تعالے محتجب ہے اور مخلوق محجوب ہے۔

(تفسیر ساتوین) الہ الفصیل اذ ولع بامہ سے مشتق ہے۔ معنی یہ ہوے کہ بندے اس کی طرف تضرع اور الحاح کے ساتھ جھکتے ہین اس کے چند وجوہ ہین۔

(اول) جسوقت انسان کو بلاے ناگہانی اور آفت آسمانی آدباتی ہے اور مصیبت مین گرفتار ہوتا ہے تو اسوقت بجز ذات خداوندی کے اور کوئی یاد نہین رہتا اور دل و زبان سے اُسے یارب یارب کہکر پکارتا ہے اور جب اس سے مصیبت کا وقت ٹل جاتا ہے تو نعمتون اور عیش و عشرت مین مشغول ہوکر نجات اور رہائی کو کمزور سے کمزور

اسباب اور ناچیز امور کی طرف منسوب کرتا ہے اور حقیقی نجات دہندہ کو بھول جاتا ہے۔ لیکن یہ متناقض بات ہے کیونکہ اگر آفات سے رہائی واجب الوجود کے ماعدا دے سکتے ہین تو مصیبت کے وقت اُنہین پکارنا چاہیے تھا اور اگر ایسا نہین اور واجب الوجود ہی مصیبتون کو ٹالنے والا کشایش دہندہ ہے تو ہر وقت و ہر حال مین اسے ہی یاد کرنا چاہیے نہ یہ کہ ضرورت کے وقت اُسے پکارا جائے اور چین کے وقت اس سے اعراض اختیار کیا جاے وہذا بار باب الہدایات لایلیق۔ (دوم) خوشیان اور بھلائیان سب خدا سے مانگی جاتی ہین۔ (سوم) ظاہر حال مین بھی خدا ہی محسن حقیقی اور اچھا سلوک کرنے والا ہے اُس کے سوا کوئی دوسرا محسن نہین ہو سکتا کیونکہ اگر ہمجنسون مین سے کوئی احسان کرے گا تو در اصل اُس کے دل مین مادہ احسان پیدا کرنے والا تو خدا ہی ہے اور اُسی کی تحریک سے اُسکے دل مین احسان کا خیال پیدا ہوا ورنہ ممکن نہ تھا۔ وہی محسن حقیقی تمام کا مال و مرجع ہے اور تمام موجودات اسی ذات کی طرف جھکنے اور مائل ہونے کو پسند کرتی اور دلدادہ ہے۔

چند مریدون نے اپنے مرشد کی خدمت مین شکایت کی حضرت ہمارے دلون مین وساوس بہت اُٹھتے ہین تو مرشد نے بیان کیا کہ دس برس تک مین نے لوہارون کا پیشہ اختیار کیا اور دس برس تک گاذر رہا اور دس برس تک مین نے دربانون کا وطیرہ رکھا۔ اُنہون نے عرض کی جناب ہمین دیکھنے کا تو آج تک اتفاق نہین ہوا۔ مرشد نے جواب دیا کہ بے شک تمہین دیکھنے کا اتفاق نہین ہوا لیکن مین نے یہ کام ضرور کئے ہین کیا تمہین معلوم نہین کہ دل کی مثال لوہے کی ہے تو خوف خداوندی کی آگ متواتر پہنچا کر لوہارون کی طرح اُسے نرم بنانے مین دس سال صرف ہوے پھر اُسے میل کچیل سے صاف کرنے مین دس سال تک مصروفیت رہی۔ ازان بعد دل کے دروازہ کی دربانی اختیار کی اور لا الہ الا اللہ کی تیز تلوار ہاتھ مین پکڑے حفاظت کرتا رہا مبادا حب غیر اللہ دل مین داخل ہو جائے اور دس سال تک اسی پر کاربند رہا آخر الامر دل محبت غیر اللہ سے صاف ہو کر بالکل شفاف مثل آئینہ بنگیا اور خدا کی محبت خوب اچھی طرح جم گئی تو عالم جلال کے سمندر سے ایک نور کا قطرہ لیا اور دل کو اس مین غرق کر دیا حتی کہ فنا فی القطرہ ہو گیا جس مین بجز سر لا الہ الا اللہ اور کچھ بھی باقی نہ رہا

(تفسیر آٹھوین) الہ الرجل یا لا اذا فزع من امر نزل بہ فالہ ای جارہ) تمام ڈرون اور بلاؤن سے محفوظ رکھنے والا پناہ دینے والا صرف عزوعلا ہی ہے - خداوند تعالے فرماتا ہے (وہو یجیر ولا یجار علیہ) کیونکہ منعم حقیقی وہی ذات ہے (ومابکم من نعمۃ فمن اللہ) اور وہی غذا وخوراک دینے والا ہے جیسے فرمایا (وہو یطعم ولا یُطعم) اور وہی موجد ہے جیسے فرمایا (قل کل من عند اللہ) پس حق سبحانہ تعالے عدم کو موجود کرنے والا اور فقیر کو امیر کرنے والا اور غنی کرنے والا کمل بنانے والا قوت بخشنے والا ہے اور ایسی ذات مجمع الصفات کے سوا اور کوئی مرجع وملجا نہین ہوسکتا - اور اس مقام سے چند فوائد نکلتے ہین - (فائدہ اول) عام طور پر قرضدار قرضخواہ کو دور ہی سے دیکھکر بھاگنے اور چھپنے کی کوشش کرتا ہے لیکن خدا ایسا کریم ہے باوجودیکہ ہم اُس کے قرضدار ہین گناہون مین غلطان وپیچان ہین اور اُس کی اطاعت (قرضہا) کو ادا نہین کرتے تاہم ہمین اپنی طرف بُلاتا ہے اور فرماتا ہے کہ (ففروا الی اللہ) مجھ سے مت بھاگو بلکہ میری طرف بھاگتے ہوئے آؤ تمھارے قرضہ کی ادائگی میرے ذمہ ہے مین خود ادا کردونگا تمھارے گناہ بخشدونگا اور معاف کردونگا بادشاہون کے دروازے دولتمندون کے لئے تو مفتوح اور محتاج کے لیے بند ہوتے ہین مگر مین ایسا نہین کرتا بلکہ کیا امیر کیا غریب سب کے واسطے دروازہ کھلا ہوا ہے (فائدہ دوم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خداوند کریم کی رحمتین ایک سو ہین جن مین سے ایک کو انسان چارپایون - جنون - جانورون اور حشرات الارض مین تقسیم کردیا ہے اسی حصہ مین سے ایکدوسرے پر مہربانی کرتے اور رحم کھاتے ہین باقی ننانوے روز آخرت صالحین پر بانٹے گا مین کہتا ہون کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خدا کی رحمتون کو ایک حد مین محدود کرنا سمجھانا مقصود ہے ورنہ اُس ذات کی رحمتین بے گنت اور لاتعد ولا تحصے ہین محدود نہین ہین -

(فائدہ سوم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا روز قیامت خداوند تعالے گنہگارون کو مخاطب کرکے فرمائیگا کیا تم نے میری ملاقات کو تسلیم کرلیا وہ کہین کے ہان یارب پھر خدائے تعالی فرمائے گا کیسے تسلیم کیا تو عرض کرینگے خدایا تیرے فضل وعفو کے امیدوار ہوئے پس خداوند جل وعلا فرمائے گا جاؤ ہمنے تمھین چھوڑ دیا اور گناہ معاف کردیے - (فائدہ چہارم) عبد اللہ بن عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے

روایت کرتے ہین کہ آپ نے فرمایا کہ خداوند تعالے قیامت کے دن ننانوے اعمالنامون کی کتابین کسی بندے کو دکھلائے گا اور ان کتابون کی درازی اتنی ہوگی جہان تک نظر پہونچ سکے۔ پھر فرمائے گا کیا ان کتابون مین جو کچھ لکھا ہے تمہین انکار تو نہین ہے کہین کراماً کاتبین نے تیرے ظلم تو نہین کیا وہ جواب دے گا نہین یارب خدا فرمائے گا ان گناہون کے متعلق کیا تمہین کوئی عذر ہے عرض کریگا نہین یارب اور وہ بندہ اپنا دل آگ پر رکھدے گا پس اللہ عزوجل فرمایگا مجھے تیری نیکی بھی یاد ہے۔ اور آج کے دن ظلم نہین ہے پھر ایک چھوٹا سا پرزہ نکالے گا جس مین اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمد رسول اللہ لکھا ہوگا بندہ اس چھوٹے سے پردے کو دیکھکر یہ عرض کرے گا یا الٰہی یہ چھوٹا سا پرزہ ان بڑی بڑی کتابون کے مقابلہ مین کیسے پورا اترےگا۔ تو خداوند کریم ایک ہتھیلی پر چھوٹا سا پرزہ رکھدے گا اور دوسرے پر کتابین تو وہ پرزہ بھاری وزن کے باعث اونچا ہوجاوے گا اور کتابین نیچی۔ اللہ کے ذکر کے مقابلہ مین کوئی چیز وزنی نہین (فائدہ پنجم) ایک لڑکا کسی جنگ مین بلند آواز سے رو رہا تھا اور لوگون کو اپنی ہمدردی کی طرف بلاتا تھا۔ کیا کوئی ایسا شخص ہے جو معصوم کو اس قدر گرمی سے بچائے تو ایک عورت اسے دیکھکر اسکی طرف لپکی اور اسے اپنی گود مین اٹھا لیا سینے سے لگایا۔ پیار کیا۔ اور گرمی سے محفوظ کیا اور منہ سے اے میرے بیٹے اے میرے بیٹے کہتی ہوئی فرط محبت مین رو رہی تھی۔ حاضرین کی آنکھین بھی ڈبڈبا آئین یہان تک روئے کہ ان کی آنکھون کے آنسو بالکل ختم ہوگئے۔ اتنے مین جناب سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام تشریف لائے۔ لوگون نے تمام قصہ کہ سنایا۔ آپ نے فرمایا کیا تمہین بچے کے ساتھ اس کی محبت دیکھکر تعجب اور حیرانی ہوئی۔ یاد رکھو کہ خداوند کریم کو اپنے بندون کے ساتھ جسقدر محبت ہے اسکے ساتھ والدہ کے پیار کو کچھ بھی نسبت نہین وہ بڑا پیار کرنے والا۔ محبت کرنے والا۔ شفقت و الفت کرنے والا ہے۔ یہ سنکر تمام حاضرین خوشی سے پھولے نہ سمائے اور نثار ہوتے۔ خوشیون کو ہمراہ لیے ادھر ادھر منتشر ہوگئے۔ (مسئلہ تیسرا) لفظ اللہ کی تحقیق بلحاظ لغت۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ لفظ عربی نہین بلکہ عبرانی یا سریانی زبان کا ہے بولتے ہین۔ لاہا رحمانا رحیمانا تو عربی زبان مین جب اسے لایا گیا تو اللہ الرحمن الرحیم بنا لیا گیا۔ لیکن بعید از قیاس

ہے کیونکہ دو زبانوں کے الفاظ مین مشابہت ہونے سے اسکے عربی الاصل ہونے کو
منتفی نہین - قرآن شریف مین ہے (ولئن سالتہم من خلق السموات والارض لیقولن
اللہ) دوسری جگہ فرمایا (ہل تعلم لہ سمیا) آیت ہذا مین بالاتفاق سمیا سے لفظ اللہ مراد ہے
اور اکثرون نے اس لفظ کو عربی تسلیم کیا ہے اور جو لوگ اسے اسم علم مانتے ہین تو نہین
اس قسم کی تحقیقون سے رہائی ہے اور جو اسے اسم علم نہین مانتے تو ان مین دو مذہب
ہین کوفیون کے نزدیک وہ اصل مین الاہ تھا بغرض تعظیم اس مین الف لام زیادہ کردیا تو
الالاہ ہوا چونکہ ہمزہ ثقیل تھا باعث کثرت استعمال حذف کردیا گیا تو دو لام جمع ہوے
انہین ایک دوسرے مین ادغام کردیا اللہ ہوگیا - بصریون کا یہ خیال ہے کہ وہ اصل مین
لاہ تھا تو الف اور لام زیادہ کردینے سے اللہ بنگیا - اور دلیل مین یہ شعر پیش کرتے ہین
- کحلفۃ من ابی رباح + یسمعہا لاہہ الکبار + (مسئلہ چوتھا) خلیل نے لکھا ہے کہ جمہور کا
اتفاق ہے کہ اللہ ذات خداوندی سے مخصوص ہے اور ایسا الالہ اور جو لوگ مخصوص
نہین مانتے بلکہ اللہ ماعدا پر بھی اسکا اطلاق جائز سمجھتے ہین تو وہ اضافت کے ساتھ
بھی ذکر کرتے ہونگے جیسے الہ کذا اور بدون اضافت بھی جیسے خداوند تعالے قوم موسیٰ
کی درخواست کو بطریق حکایت فرماتا ہے (اجعل لنا الہا کما لہم الہۃ قال انکم تجہلون)
آیت ہذا مین الہ بدون اضافت ذکر کیا گیا ہے اس سے استدلال کرسکتے ہین -
(مسئلہ پانچوان) اللہ مین چند خصوصیتین عجیب و غریب ہین جو دیگر اسمار مین مفقود
ہین (خاصیت اول) لفظ اللہ سے ہمزہ کو حذف کردین تو للہ رہجائے گا اور یہ خدا
کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے خداوند تعالے نے فرمایا ہے (وللہ جنود السموات
والارض) دوسری جگہ فرمایا (وللہ خزائن السموات والارض) اور اگر للہ سے بھی
لام حذف کردیا جائے تو لہ رہا خداے تعالے فرماتا ہے (لہ مقالید السموات والارض)
دوسری جگہ فرمایا (لہ الملک ولہ الحمد) اور لہ سے بھی اگر لام حذف کردیا جائے تو
ہو رہجائے گا اور یہ بھی ذات خداوندی پر دلالت کرتا ہے اللہ تعالے فرماتا ہے
(قل ہو اللہ احد) دوسری جگہ فرمایا (ہو الحی لا الہ الا ہو) اور ہو مین واو زائدہ ہے
کیونکہ حالت تثنیہ و جمع مین گرجاتی ہے جیسے ہما ہم مین واو نہین رہی اصلی ہوتی تو
نہ گرتی پس ثابت ہوا کہ لفظ اللہ مین باعتبار لفظ ہی کے عجیب خاصیت ہے جو دیگر

اسماء خداوندی مین موجود نہین اسی طرح بلحاظ معنی بھی اس مین خصوصیت موجود ہے کیونکہ جب خدا کو رحمان سے پکارا گیا تو گویا ہمنے اسے صفت رحمت سے موصوف کیا مگر وصف قہر سے نہین اور جب علیم کہکر پکارا تو اظہار صفت علم ہوا نہ قدرت کا لیکن اگر اللہ سے پکارا جاے تو گویا تمام صفات سے اسے موصوف سمجھا۔ کیونکہ الٰہ وہی ہو سکتا ہے جو تمام صفات سے موصوف ہو ورنہ الٰہ ہونے کا مستحق نہین ہوگا پس معلوم ہوا کہ لفظ اللہ مین کیا بلحاظ معنی اور کیا بلحاظ لفظ ایسی خاصیت موجود ہے جو دیگر اسماء مین نہین پائی جاتی (خاصیت دوسری) کلمہ شہادت کافر کو اہل اسلام مین داخل کر دیتا ہے اور نجاست کفر سے پاک و صاف بنا کر اسکی زمرہ اسلام مین تبدیلی ہو جاتی ہے کلمہ ہذا مین لفظ اللہ ہے اور (اشہد ان لا الٰہ الا الرحمٰن یا الا الرحیم و الا الملک و الا القدوس) بوقت قبول اسلام پڑھا جاے تو کبھی زمرۂ کفار سے خارج نہوگا اور زمرۂ اسلام مین داخل نہ سمجھا جائے گا لیکن بخلاف اس کے اگر (اشہد ان لا الٰہ الا اللہ) پڑھا جاے تو بالضرور اہل اسلام مین سے شمار ہوگا اور کافر نہ رہا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ خاصیت شریفہ لفظ اللہ ہی مین موجود ہے اور مین نہین۔ واللہ الہادی الی الصواب

باب دسوان

الرحمن الرحیم کی تحقیق مین

دنیا مین چار قسم کی چیزین ہین۔ ایک تو وہ جنکی ہمین سخت ضرورت ہی اور مفید بھی ہین دوسری وہ جنکی ہمین ضرورت نہین مگر مفید ضرور ہین۔ تیسری وہ جنکی ہمین سخت ضرورت ہے مگر وہ مفید نہین۔ چوتھی وہ جنکی نہ تو ہمین ضرورت ہی ہے اور نہ کچھ مفید ہی ہوتی ہین۔ قسم اول کی مثال جیسے جان جسکی ہمین دنیا مین سخت ضرورت ہے اسکی ایک لحظہ کی جدائی سے انسان مردہ ہو جاتا ہے یا جیسے معرفت خداوندی اسکی بھی ہمین آخرت مین ازحد احتیاج ہے۔ اسوقت اگر ہمارے دل سے ایک منٹ کے لئے بھی جاتی رہے تو دل مردہ ہو جاتا ہے اور ابد الاباد عذاب مین مبتلا رہے دوسری قسم کی مثال جیسے دنیا مین مال۔ اور کل علوم و معارف آخرت مین تیسری قسم کی جیسے بیماریان موت فقر اور بڑھاپا غرضکہ دنیا کے کل ضرر جن سے انسان کو چارہ نہین

اسی قسم مین شامل ہین لیکن آخرت مین اس قسم کی مثال کوئی نہین ملتی کیونکہ آخرت مین جسقدر مفاد موجود ہین انمین مضر کا نام و نشان ہی نہین پایا جاتا اور اس سے مبرا ہین چوتھی قسمکی مثال جیسے دنیا مین فقیری۔ محتاجی اور آخرت مین عذاب۔ مذکورۂ بالا تمہید سے معلوم ہوگا کہ جان ان اشیا مین سے مفید ہے جسکی انسان کو ازحد ضرورت ہے ایک دم عدم موجودگی مردہ بنا ڈالتی ہے اسی طرح معرفت خداوندی انسان کے لیے ازحد ضروری اور مفید ہے بلکہ اس کی عدم موجودگی سے دل کو مردہ بنا کر ابدالاباد عذاب مین ڈال دیتی ہے لیکن ان دونون موتون سے موت اول بہت ہی آسان ہے کیونکہ اسکا اثر دغم ایک منٹ سے زیادہ نہین رہتا مگر موت ثانی کی تکلیف یا غم ہمیشہ تک موجود رہتا ہے اور جسطرح سانس مین دو خاصتین ہین ایک تو یہ کہ بیرونی تر و تازہ ہوا دل کو پہونچا کر اعتدال قائم رکھتی ہے اور دوسرا یہ کہ اندرونی گرم اور فاسد ہوا کو دل سے خارج کرتی ہے اسی طرح فکر مین بھی دو خاصتین موجود ہین ایک تو دل کو دلیل و برہان کی صاف ہوا پہونچا کر ایمان و معرفت کے اعتدال کو کمی بیشی سے محفوظ رکھتا ہے دوم وہ وساوس اور شبہات دل کی بدبودار اور فاسد ہوا کو باہر نکالنے مین مصروف رہتا ہے مگر یہ نعمت اسیوقت حاصل ہوسکتی ہے جب خوب طور پر ذہن مین یہ بیٹھ جائے کہ کل موجودات اور محسوسات کا انجام فنا ہے اور انکا وجود عدم کی طرف منتقل ہوگا تو جس شخص کو ان امور بالا سے پوری آگاہی اور واقفیت ہوگی تو وہ تمام آفات اور بلاؤن سے محفوظ اور مامون رہے گا اور کبھی بھولے سے بھی غم نہین دیکھے گا بلکہ مسرتین اور خوشیان اور بھلائیان اسکی چارون اطراف ہونگی۔ اگر ان دونون امور مین کمال پیدا کرنے کی کوشش کیجائے تو معلوم کرلے گی کہ جملہ انعام رحمت خداوندی کے سمندر کا ایک قطرہ ہے اور احسان ایزدی کے انوار کا ایک ذرہ ہے۔ اب اس کے دل پر واضح ہوجائے گا کہ خداوند تعالے رحمان ہے وہ ذات رحیم ہے اگر اس اجمال کی تفصیل مطلوب ہو تو یاد رکھنا چاہیے کہ انسان نفس و بدن اور جسم و روح کا مجموعہ ہے۔ قرآن شریف سے ثابت ہوتا ہے کہ نفس انسان ابتدائے فطرۃ مین جاہل مطلق تھا اور علم سے بالکل بے بہرہ فرمایا عزوعلا نے (واللہ اخرجکم من بطون امھاتکم لا تعلمون شیئا وجعل لکم السمع والابصار والافئدۃ لعلکم تشکرون) لیکن بعد مین سننے

اول اول اپنے قویٰ مثلاً قوت محرکہ حساسہ مدرکہ اور عاقلہ مین غور و خوض شروع کیا
اور پھر موجودات کے مراتب اور انکی جہات مین سوچ بچار کی مگر موجودات عالم اور
انسانی نفس کی موجودات کوئی معمولی سی چیز نہ تھی جسپر یکدم وہ حاوی ہو جاتا بلکہ اسکے
سلسلہ کی کچھ انتہا ہی نہین اور غیر متناہی ہے اگر عاقل بھی اس میدان وسیع سے
علوم کے حاصل کرنے مین خواہ کتنا ہی عرقریزی سے کام لے بجلی اور باد صرصر کیطرح
تیز رفتار ہو خواہ مدت دراز اس مین صرف کردے اور شناوری کا بہت بڑا حصہ اس
بحر بے پایان کی تیراکی مین خرچ کردے مگر جمیع علوم پر کبھی حاوی نہین ہو سکیگا اور
باوجود اس جد و جہد کے علوم مین سے بہت ہی قلیل مقدار اسے میسر ہوگی پھر بھی وہ
معلومات اور علوم جن سے محنت فراوان جھیلنے کے باوجود محروم اور ناواقف رہا ہی
غیر متناہی کے غیر متناہی ہی رہین گے علوم حاصل کردہ اور غیر حاصل شدہ مین وہی
نسبت ہوگی جو قطرہ کو سمندر سے اسوقت انسان کو فرمان خداوندی (ما اوتیتم من
العلم الا قلیلا) کی تصدیق پورے طور پر ہو جائے گی اور آیت کے معنے خوب سمجھ لیگا
بدن انسانی کی چار خلطون مین جن سے وہ مرکب ہے غور سے کام لیا جائے اور انکی
ترکیب کی کیفیت اسکی تشریح اور مختلف اعضاء و اجزاء کے جوڑ توڑ مین تفصیلی
نظر ڈالی جائے پھر انکے فوائد اور مختلف خاصیتون مین آنکھون کی دوربین استعمال
کیجائے تو اسوقت انسان کو روشن ہو جائے گا کہ خدا کی نعمتیں کسقدر بے اندازہ
و وافر ہین اور قول خداوندی (وان تعدوا نعمۃ اللہ لا تحصوہا) کا مطلب پورے
طور سے ذہن نشین ہو جائے گا۔ نہ صرف اسی قدر بلکہ انسان پر واضح ہو جائے گا
کہ اس ذات بابرکات کی خلقت انسانی مین کسقدر مہربانیان اور کس قدر رہنمائی
کے ذرائع اسمین مخفی ہین اور (الرحمن الرحیم) کے معانی کو سمجھ لے گا مگر بہت تھوڑے
اسپر اگر کوئی یہ کہے کہ کیا خدا کے ماسوا بھی کسی مین رحمت کا مادہ ہے یا نہ۔ تو اس کا
جواب نفی مین ہوگا۔ بفرض تسلیم خدا کی رحمت سب سے اکمل اور افضل ہے۔ اب
ہم ان دونون امور کو بدلائل ثابت کرتے ہین۔ امر اول یعنی خداوند تعالےٰ کے
سوا کوئی رحیم نہین ہو سکتا اسپر چند دلائل ہین۔ (دلیل اول) بخشش یا سخاوت
کے یہ معنے ہین کہ بلا عوض فائدہ پہونچایا جائے لیکن ہم دیکھتے ہین کہ بجز ذات باری

باقی سب بخششین کسی نہ کسی عوض پر مبنی ہوتی ہین مگر عوض کی بہت قسمین ہین
منجملہ اُنکے عوض جسمانی ہے مثلاً روپیہ دیا اور اُسکے عوض کوئی چیز لے لی۔ اور عوض
روحانی بھی ہوتا ہے مگر یہ عوض کئی طرح ہو سکتا ہے مثلاً (اول) خدمت کے لیے
روپیہ (دوم) روپیہ بغرض حصول اعانت دیا جاے۔ (سوم) روپیہ دیا اور اسکے
عوض مین مدح و ثنا کرائی (چہارم) بعوض ثواب روپیہ خرچ کیا جاے (پنجم) روپیہ
صرف کیا جاے تاکہ روپیہ پیسہ کی محبت دل سے اُٹھ جائے (ششم) روپیہ صرف
کیا جاے کہ دل سے الفت جنبیہ دور ہو مفصلۂ بالا تمام قسمین روحانی عوض مین غرضکہ
ہر شخص کی عطا کسی نہ کسی عوض پر منحصر ہوتی ہے خواہ بغرض حصول کمال ہی کیون نہ روپیہ
صرف کیا جاے در اصل وہ معاوضہ ہوتا ہے۔ نہ عطیہ ہے نہ ہبہ اور نہ بخشش مگر
ذات رحیمی چونکہ بنفسہ کامل و اکمل ہے اُسے کمال پیدا کرنے کی ضرورت بھی نہین
وہ بخشتا ہے مگر بلا معاوضہ اس کے عطیات ہین مگر بلا کسی بدلہ کے پس معلوم ہوا کہ
خداوند تعالے ہی جواد مطلق اور رحیم مطلق ہے اور کوئی نہین۔ (دلیل دوم) ذات
خداوندی کے ماسوا باقی سب کے سب بذاتہ ممکن ہین اور ممکن واجب الوجود
کے فعل کا نتیجہ ہوتا ہے اور اسکا وجود موجد حقیقی کی ایجاد کے سوا نہین ہو سکتا پس
خداوند تعالے کے سوا جس کسی سے صدور رحمت ہوگی تو وہ بھی خدا کے فعل کا
نتیجہ ہوگا پس ثابت ہوا کہ حقیقی رحیم ذات خداوندی کے سوا کوئی نہین (دلیل سوم)
انسان فعل و ترک فعل پر قادر ہے لیکن فعل و ترک فعل مین کسی ایک کو اختیار کرنا
اور دوسرے کو ترک کر دینا بلا کسی بختہ سبب کے ہو نہین سکتا تو اگر اس کے دل
مین سبب پختہ پیدا ہو گیا تو بخشش کریگا اور اگر سبب پیدا نہوا تو اس سے رحمت
نہوئی تو ہم پوچھتے ہین کہ انسان کے دل مین اسباب کا پیدا کرنے والا کون ہے
لامحالہ یہی جواب ہوگا کہ ذات باری عز اسمہ پس معلوم ہوا کہ حقیقی رحیم اور جواد اصلی
مسبب الاسباب ہی ہے (دلیل چہارم) مانا کہ فلان شخص نے فلان آدمی کو گیہون
دیے لیکن اگر معدہ مین قوت ہاضمہ نہوگی تو وہ شخص ہرگز گیہون سے مستفید نہو
سکتا اور مانا کہ فلان شخص نے فلان آدمی کو بخشش مین باغ دیا لیکن اگر اسے
قوت باصرہ نہوگی تو کچھ فائدہ اُٹھا نہین سکتا پس اصل بات یہی ہے کہ بدون

حق سبحانہ کچھ نہین ہو سکتا اگر وہ آفات اور بلیات سے محفوظ نہ رکھے تو استفادہ ناممکن ہے کیونکہ باغات وغیرہ سب کا وہی خالق ہے اور ان سے استفادہ کرنے کی قابلیت بھی اُسی کی عطا کردہ ہے وہی حقیقی منعم وہی رازق وہی رحیم ہے۔ رہا دوم یعنی بالفرض اگر خدا کے ماسوا کوئی رحیم بھی ہے تو بھی خدا کی رحمت سب پر فائق اور اکمل ہوگی ثبوت دعوی کی تقریر چند وجوہات پر منحصر ہے (وجہ اول) انعام سے منعم کی خوشحالی اور منعم علیہ کی بدحالی اور ذلت پائی جاتی ہے تو ظاہر ہے کہ خدا کی تواضع مخلوق کی ذلت اُٹھانے سے بہرحال بہتر اور افضل ہے (دوم) خداوند کریم انعام دیگا تو ایسے اعمال صالح کی تحریک ہوگی جن کے ذریعہ وہ آخرت مین مستحق انعام ہوگا گویا وہ اس ذات کا انعام بمنزلہ اس حکم کے ہے کہ تم سعادت ابدی کو حاصل کرو اور ایسے اعمال کرو جن سے ابد الآباد فائدہ پہونچتا رہے۔ لیکن اسکے بخلاف بندہ کے انعامات مطلب کشی اور مقصد برآری پر مبنی ہوتے ہین اور انعام کے ذریعہ کوئی نہ کوئی خدمت لینا ہے پس ظاہر ہے حالت اول افضل و اعلیٰ ہے (وجہ سوم) انعام انسان کو حلقہ بگوش بنا دیتا ہے اور منعم علیہ کو منعم کا غلام بنا دیتا ہے تو خدا کی غلامی بندے کی غلامی سے فائق ہے۔ (وجہ چہارم) بادشاہ کو چونکہ حالات انسانی کا علم نہین ہوتا بسا اوقات انعام دیتا ہے مگر منعم علیہ کو احتیاج نہین ہوتی اور کبھی بخشش نہین کرتا مگر اسوقت احتیاج ہوتی اور عموماً انعام سے مستحق محروم اور غیر مستحق کو انعام سے سرفراز کیا جاتا ہے لیکن خداوند تعالے عالم الاحوال اور مافی الصدور سے واقف ہے جب کسی کو حاجتمند دیکھتا ہے تو اسکی حاجت اور ضروریات کو پورا کر دیتا ہے پس ظاہر ہے کہ صورت اول سے صورت ثانی افضل و اولیٰ ہے (وجہ پنجم) انعام سے احسانمندی ہوتی ہے اور خدا کا احسان کا نا بندہ کے احسان سے بہتر و افضل ہے پس ان تمام وجوہات سے ثابت ہوا کہ خداوندی رحمت اکمل و اشرف ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب گیارہوان

ان نکات کے بیان مین جو بسم اللہ الرحمن الرحیم مین موجود ہین

(نکتہ اول) ایک دفعہ حضرت موسی علیہ السلام بیمار ہو گئے پیٹ کے درد نے بہت تنگ کیا تو بارگاہ ایزدی مین آپ نے التجا کی جواب ملا کہ جنگل کی فلان بوٹی استعمال کرنی چاہیے آپ نے حکم کے مطابق وہ بوٹی کھائی اور صحت یاب ہو گئے کچھ مدت بعد پھر وہی عارضہ عود کر آیا اور آپ نے وہی بوٹی کھائی مگر کچھ بھی فائدہ نہ ہوا آپ نے خدا کی جناب مین التجا کی یا الٰہی اول مین نے بوٹی کو استعمال کیا تو عارضہ جاتا رہا مگر اب اُسی بوٹی نے بجاے صحت کے بیماری بڑھادی خداوند تعالےٰ نے جواب دیا کہ اول مرتبہ تو نے اس بوٹی کو میرے حکم سے استعمال کیا تھا تو شفا ہوئی مگر دوسری مرتبہ تو نے مجھے چھوڑ دیا اس واسطے بوٹی کے استعمال سے مرض کی زیادتی ہوئی کیا تجھے معلوم نہ تھا کہ دنیا کی تمام اشیا زہر قاتل ہین اور میرا نام انکا تریاق ہے۔ (دوم) رابعہ تمام رات نماز تہجد مین مصروف رہین صبح کے قریب آپ نے آرام کیا اور سو گئین چور آپ کے گھر مین آیا اور آپ کے کپڑے اُٹھا کر چلنے لگا بہتیری کوشش کی مگر دروازہ نہ ملا آخر تنگ ہو کر آپ کے کپڑے جہان سے اُٹھائے تھے وہین رکھدیے تو اُسے دروازہ بھی معلوم ہو گیا اس نے پھر کپڑے اُٹھائے مگر دروازہ مفقود اسی طرح تین دفعہ کیا آخر ایک کونے سے آواز آئی کپڑون کو چھوڑ دو اور فوراً چلے جاؤ اگرچہ ہمارا حبیب اور دوست نیند مین ہے مگر بادشاہ بیدار ہے (سوم) ایک عارف کا ذکر ہے کہ آپ بکریان بھیڑین چرایا کرتے تھے اتفاقاً ایک دفعہ ریوڑ مین بھیڑیا آگیا مگر ایک بھیڑی پر بھی ہاتھ دراز نہ کیا اور ذرا بھی نقصان نہ کیا ایک راہی آپ کے پاس آیا اور دریافت کیا بکریون اور بھیڑیے کی موافقت کیسے ہوئی اور کیا وجہ ہے آپ نے جواب دیا کہ انکا گڈریا اللہ کے موافق ہے اس وجہ سے ان مین بھی مصالحت ہوئی (چہارم) بسم اللہ اصل مین ابدأ باسم اللہ تھا تو اس کے معنی یہ ہوے مین اللہ کے نام سے شروع کرتا ہون تو بغرض تسہیل اور آسانی ابدأ کو حذف کر دیا انسان جب اسے پڑھتا ہے اسوقت اسکا یہی مطلب ہوتا ہے کہ مین اللہ کے نام سے شروع کرتا ہون اور محذوفی لفظ کے معنے مراد ہوتے ہین۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان اپنے ہر ایک کام مین سہل پسند ہے تو خداوند کریم نے بندہ کو عبادت مین مشغول ہونے سے پہلے ہی بتلا دیا کہ مین درگذر کرنے والا اور محسن ہون۔ (پنجم)

بیان کرتے ہین کہ فرعون نے دعوی خدائی سے پیشتر بڑا عالیشان محل تعمیر کیا اور محل کے بیرونی دروازہ پر بسم اللہ لکھنے کا حکم دیا بعدہ جب اس نے نعرہ انا اللہ بلند کیا اور موسیٰ ؑ اُس کے سمجھانے کے لیے مبعوث ہوے اور آپ نے اُسے ہرچند سمجھایا مگر وہ نہ سمجھا اور راہ راست اختیار نہ کی۔ تو موسیٰ ؑ نے مایوس ہو کر حاکم اعلیٰ کے دربار مین عرض کی یا الہ العالمین مین نے فرعون کو بہت نصیحت کی ہرچند سمجھایا مگر میری نصیحت سے ذرا بھی متاثر نہوا اور راہ راست اختیار نہین کرتا حکم ہوا اے موسے تجھے اس کے کفر وطغیان کے باعث شاید منظور ہو گا کہ مین اُسے ہلاک کر دون مگر نہین تو اس کے کفر کو دیکھتا ہے مگر میری نظر مکتوبہ باب پر ہے اس سے یہ نکتہ معلوم ہوا کہ جو شخص خواہ کافر ہی کیون نہوا اپنے بیرونی دروازہ پر بسم اللہ کو لکھیگا وہ ہر بلا سے محفوظ رہے گا پس اس سے قیاس کر لینا چاہیے کہ جس شخص نے ابتداے عمر سے لیکر آخر تک اپنے سویداے قلب پر اس مبارک کلمہ کو لکھا ہو وہ کس قدر مستفیض و مستفید ہو گا۔ (ششم) جبکہ خداے تعالےٰ نے اپنا نام رحمن رحیم رکھا ہے پھر وہ کیونکر رحم نکرے بھلا یہ ممکن ہے ہرگز نہیں حکایت بیان کرتے ہین کہ ایک سوالی نے رفیع کے دروازے پر دستک دی اور خیرات مانگی تو مالک مکان نے اسے کچھ دیکر رخصت کیا دوسرے روز پھر آیا اور دروازہ کو کسی سے گرانا شروع کر دیا پوچھا ایسا کیون کرتا ہے تو اُس نے جواب دیا کہ دروازہ کو عطیہ کے برابر کرنا چاہتا ہون ورنہ دروازہ کی حیثیت کے مطابق عطیہ ہو۔ یا خدا تیری رحمت بے حساب ہے دنیا کی رحمتون کی نسبت تیری رحمت کے مقابلہ مین عرش اور ذرہ کی نسبت سے بھی کم ہے تو نے جس طرح اپنی کتاب مجید مین صالحین کے حق مین اپنی رحمت کی صفت بیان کی ہے تو ہمین بھی اپنی رحمت و فضل سے بہرہ ور بنا اور محروم نہ رکھیو۔ (ہفتم) لفظ اللہ سے قہر اور قدرت مفہوم ہوتا ہے اس کے بعد رحمٰن رحیم ذکر کرنے سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ میری رحمت کی فراوانی میرے قہر کو مغلوب کر دینی ہے۔ (ہشتم) عموماً یہ رواج ہے کہ جب کبھی کسی بادشاہ کے لیے کوئی شے مثلاً گھوڑا خچر وغیرہ خرید کیے جاتے ہین تو اُس پر خاص علامت لگائی جاتی ہے تاکہ دشمن کو اس مین دست درازی کا موقعہ نہ رہے اسی طرح

خداوند کریم نے بندون کو حکم دیا کہ عبادت مین مصروف ہونے سے پہلے بسم اللہ کی علامت
اسپر ضرور قائم کر لیتے چاہیے مبادا تمھاری اطاعت کا دشمن یعنی شیطان اسمین طمع
کر بیٹھے - (نہم) ہر ایک کو چاہیے کہ اپنے دل کو ذکر خداوندی کی مصاحبت مین چھوڑدے
تاکہ روز قیامت ساتھ دے - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے آپ
نے ابوبکر الصدیق کو اپنی مہر مبارک اسپر لا الہ الا اللہ کندہ کرانے کے لیے دی انھون
نے مہرکن سے کلمہ مبارک کندہ کراکر جناب کی خدمت مین پیش کی آپ نے اسپر
کلمہ لا الہ الا اللہ کے سوا کچھ زائد نقش دیکھکر فرمایا اے ابوبکر یہ زائد کیسے ہین ابوبکر
الصدیق نے عرض کی مجھے پسند نہ آیا کہ مین آپ کا نام اللہ کے نام سے جدا کرون
اور آپ کا نام سوا مہرکن نے بغیر میرے کہنے کے کندہ کر دیا ہے یہ کہکر ابوبکر الصدیق
دل مین بہت شرمندہ ہوے اتنے مین جبرئیل علیہ السلام تشریف لائے اور کہا یا رسول
اللہ آپ کی مہر پر ابوبکر کا نام مین نے خود کندہ کیا ہے کیونکہ اس نے آپ کا نام اللہ
سے جدا کرنا پسند نہین کیا تو خداوند تعالے کو انکا نام آپ سے جدا کرنا پسند نہ آیا
اس مین یہ نکتہ ہے کہ ابوبکر الصدیق نے نام خداوندی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و
سلم کا نام جدا کرنا پسند نہ کیا تو یہ رتبہ حاصل کیا اور اگر اسم خداوندی کو دل سے جدا
نہ کیا جاے تو کتنا رتبہ ملے (دہم) نوح علیہ السلام کشتی پر سوار ہوتے وقت بسم اللہ
مجریہا و مرساہا پڑھنے سے نجات ہوئی حالانکہ کلمہ مبارک پورا نہین تھا بلکہ نصف تو جو
شخص کامل کلمہ کو عمر بھر نہ ترک کرے اور مواظبت اختیار رکھے تو ممکن نہین کہ اسے
نہ ملے - نیز سلیمان علیہ السلام کو صرف (انہ من سلیمان و انہ بسم اللہ الرحمن الرحیم) کے
طفیل دونون جہان کی سلطنت حاصل کی - اس سے امید ہے کہ اگر انسان اس
کلمہ کو اختیار کرے تو دنیا و آخرت مین فائز المرام ہوگا (یازدہم) اگر کوئی یہ کہے کیا وجہ
ہے کہ (انہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم) مین سلیمان علیہ السلام نے اپنے نام کو
خدا کے نام سے مقدم کیا ہے تو اس کا جواب کئی طرح سے ہوسکتا ہے (اول) بلقیس
تکیہ کے نیچے خط دیکھا اول تو حیران ہوئی کہ اس جگہ کسی کو مجال آنے کی نہین پھر یہان خط
کے کیسے آیا آخر ہدہد کو دیوار پر بیٹھے دیکھا اسے معلوم ہوگیا یہ سلیمان ع کا خط ہے تو
خط کو اٹھا لیا اور یہ کہا کہ (انہ من سلیمان) بعد مین لفافہ کو کھولا اور (بسم اللہ الرحمن الرحیم)

لکھا دیکھکر بول اُٹھی (انہ بسم اللہ الرحمن الرحیم) نتیجہ یہ ہے کہ انہ من سلیمان بلقیس کا مقولہ ہے قول سلیمان کا نہین۔ (دوم) ہو سکتا ہے کہ انھون نے خط کی بیرونی جانب (انہ من سلیمان) لکھا ہو اور آپنے مضمون خط کو بسم اللہ سے شروع کیا ہو جیسا کہ عام طور پر مروج ہے تو بلقیس نے خط کے بیرونی جانب دیکھکر (انہ من سلیمان) پڑھا اور لفافہ کھولنے کے بعد (بسم اللہ الرحمن الرحیم) لکھی ہوئی دیکھکر (انہ بسم اللہ الرحمن الرحیم) کہہ اُٹھی۔ (سوم) چونکہ بلقیس کافرہ تھی سلیمان ؑ کو خیال گذرا ہو کہ مبادا خط مین اللہ کا نام لکھا دیکھکر اُسے برا بھلا کہنا شروع نکر دے تو انھون نے اول اپنا نام رکھدیا تاکہ مجھے برا بھلا کہہ لے خدا کو گالیان نہ دے (دوازدہم) بسم اللہ کی بار سے بر مراد ہے جس کے معنی ہین شفقت کنندہ ظاہر ہے کہ خداوند تعالے دنیا و آخرت مین مختلف انعامات سے مومنین پر شفقت کرتا ہے۔ خاصکر قیامت کے دن رویت خداوندی تو بڑی بھاری نعمت ہے ایک شخص نے بیان کیا کہ ایکدفعہ میرا ہمسایہ بیمار ہو گیا تو مین اسکی عیادت کے لیے اس کے پاس گیا اور مین نے اُسے اسلام قبول کرنے کی ترغیب دی تو اس نے جواب دیا کیا خوف نار سے اسلام قبول کرون ہرگز نہین مجھے اس کی کچھ پروا نہین پھر مین نے کہا ارے میان جنت ملیگی اس نے جواب دیا مجھے اس کی خواہش نہین ہے مین نے کہا اگر یہ بھی نہین چاہتا تو اور کیا لے گا اس نے جواب دیا کہ رویت خداوندی مین نے کہا یقین رکھو کہ اگر تو نے اسلام قبول کر لیا تو ضرور نعمت دیدار الٰہی سے مشرف ہو گا اور اپنا مقصود حاصل کریگا اُس نے کہا مجھے لکھدو چنانچہ مین نے اُس کے کہنے کے مطابق لکھدیا۔ آخر وہ مسلمان ہو گیا اور تھوڑے عرصہ کے بعد موت نے دبا لیا ہم نے اُسپر نماز جنازہ پڑھی اور اُسے دفن کر دیا۔ اور اسی رات خواب مین اُسے خوش و خرم اور ہشاش بشاش دیکھکر دریافت کیا کہ اسے شمعون تجھپر کیا گذری اس نے جواب دیا کہ خداوند تعالے نے فرمایا چونکہ تجھکو میرے شوق نے مسلمان ہونے پر مجبور کیا تھا مین نے تیرے گناہ معاف کر دیے اور سین سے خدا کا سمیع نام مراد ہے وہ ذات عرش سے لیکر فرش تک کی مخلوق کی دعاؤن اور التجاؤن کو سنتا ہے۔ روایت ہے کہ زید بن حارثہ ایک منافق کے ہمراہ مکے سے طائف جانے کو نکلے آخر وہ دونون ایک خربہ پر پہونچے منافق نے کہا ہمین تھوڑا آرام کرنا چاہیے دونون اندر چلے گئے اور زید پر نیند غالب ہو گئی اور سو گئے

منافق نے انہیں سوتا پاکر انکی مشکیں باندھ دیں اور تلوار کھینچکر قتل کرنے ہی کو تھا کہ زید نے
کہا مجھے کیوں قتل کرتے ہو میں نے تمھارا کیا کیا منافق نے جواب دیا کہ تجھے محمدؐ پیارا ہے اور
مجھے بھلا معلوم ہوتا نہیں تو زید نے یہ شکر بارگاہ خداوندی میں (یا رحمٰن اغثنی) کا نعرہ بلند
کیا کہتے ہیں کہ فوراً منافق کے کان میں یہ آواز آئی تجھپر افسوس ہے اسے مت قتل کر منافق یہ
آواز سنتے ہی باہر نکلا اور آدمی کو نہ دیکھکر واپس چلا گیا اور قتل کرنے ہی کو تھا کہ اتنے میں
دوسری آواز آئی کہ مت قتل کر پھر بطریق سابق اِدھر اُدھر دیکھکر لوٹ آیا اور قتل کا ارادہ
کیا تو تیسری مرتبہ بہت ہی تھوڑے فاصلہ سے آواز آئی مت قتل کر منافق پھر باہر نکلا تو ایک
سوار نیزہ لیے ہوئے دیکھا اس سوار نے ایک ہی ضرب سے اس کا کام تمام کر دیا اور اندر
جاکر زید کی مشکیں کھولیں اور کہا کیا تو مجھے نہیں پہچانتا میں تو جبرئیل ہوں جسوقت تو نے
خدا کو مدد کے لیے پکارا تھا اُس وقت میں ساتویں آسمان پر تھا خداوند کریم نے مجھے حکم
دیا کہ میرے بندے کو بچاؤ ایک تو اسوقت میں نے آواز دی اور دوسری آواز آسمان دنیا
پر پہونچکر اور تیسری آواز اُسوقت دی جب میں منافق کے پاس پہونچ گیا تھا - اب رہی
میم تو اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ عرش سے لے کر اسفل السافلین تک میرا قبضہ
اور میری ہی ملکیت ہے (اما المیم فمعناہ ان من العرش الی ماتحت الثری ملکہ وملکہ)
سدی نے بیان کیا کہ ایک دفعہ سلیمانؑ کے زمانہ میں قحط پڑا تو رعایا نے آپ کی خدمت میں
نماز استسقا کے لیئے باہر جانے کی درخواست کی جو منظور کی گئی اور آپ تشریف لیگئے
راستہ میں اچانک آپ کی نظر ایک چیونٹی پر پڑی پاؤں کے بل کھڑی دست بدعا تھی
اور کہ رہی تھی خدایا ہم بھی تیری مخلوق میں سے مخلوق ہیں اور تیرے فضل کے بدون مجھے
چارہ نہیں سدی کہتے ہیں کہ اسی وقت بارش ہونے لگی اور سلیمانؑ نے اپنے ہمراہیوں
سے کہا لوٹ جاؤ خدا نے تمھاری آرزو غیر کی دعا سے پوری کر دی - اب رہا لفظ اللہ تو
اے لوگو یاد رکھو کہ زندگی میں بھی میری زبان سے اللہ جاری ہے مرنے کے وقت بھی
یہی - منکر نکیر کے سوال کے جواب میں بھی یہی کہونگا - وقت حشر بھی اللہ ہی پکارونگا اور
اعمالنامہ جب ملیگا تو اسوقت بھی اللہ وزن اعمال کے وقت اللہ پل صراط سے گذرتے وقت
اللہ جنت میں داخل ہوتے وقت اللہ ہی زبان سے نکلے گا اور دیدار خداوندی سے
مشرف ہوتے وقت اللہ ہی کہونگا - (سیزدہم) قرآن شریف نے تین شخصوں کو

مخاطب کیا ہے خداوند تعالے نے فرمایا (فمنہم ظالم لنفسہ ومنہم مقتصد ومنہم سابق بالخیرات)
تو اس کلمہ مین تین نام بیان کرنے مین یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ نیکی مین بڑھنے والون کا
اللہ ہون - درمیانہ درجہ والون کا رحمٰن ہون اور ظالمون کا رحیم - نیز اللہ عطیات بخشنے
والا رحمان اپنے دوستون کی لغزشون سے چشم پوشی اختیار کرنے والا رحیم ظلم نہ کرنے
والون کو کہتے ہین تو گویا کمال رحمت سے فرماتا ہے کہ یاد رکھو مجھے تمھارے وہ حالات
معلوم ہین کہ اگر والدین کو انکا علم ہو تو تجھے عاق کردین - عورت کو معلوم ہو جائین تو تجھ سے
قطع تعلق کرے لونڈی کو معلوم ہون تو تجھ سے کوسون بھاگے ہمسایہ کو اطلاع ہو تو سعی
وکوشش کرے کہ تیرا گھر ویران ہو - باوجودیکہ تیرے کرتوتون سے مین بخوبی آگاہ ہون
مگر اپنے کرم سے انہین چھپاتا ہون تاکہ میرا معبود کریم ہونا تجھ پر ظاہر ہو جائے (چہاردہم)
اللہ ہمارا دوست ہے خدا فرماتا ہے (اللہ ولی الذین آمنوا) رحمٰن ہمارا محب جیسے
فرمایا (ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات سیجعل لہم الرحمٰن ودا) اور رحیم ہمپر رحمت نازل
کرنے والا فرمایا (وکان بالمومنین رحیما) (پانزدہم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا جو کوئی زمین پر سے کاغذ جسپر بسم اللہ لکھا ہوا ہو جلال خداوندی سے خوف زدہ
ہو کر اٹھا لے تو حق سبحانہ صدیقین مین اسکا نام درج کرتا ہے اور اس کے والدین
کے عذاب کو ہلکا کیا جاتا ہے گو مشرک ہی کیون نہون - اس امر کے متعلق بشر حافی
کا قصہ مشہور ہی ہے - ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہین مجھے جناب سرور کائنات
نے فرمایا اے ابی ہریرہ وضو کرتے وقت بسم اللہ پڑھ لیا کرو کیونکہ اس کے پڑھنے
سے وضو سے فراغت تک نیکیان لکھی جاتی ہین اور عورت کے نزدیک جاتے وقت
بسم اللہ پڑھا کرو کیونکہ غسل جنابت تک نیکیان لکھی جاتی ہین اور اگر اس جماع سے بچہ
نرینہ پیدا ہو تو خداوند تعالے تیرے حق مین اس قدر نیکیان لکھے گا جسقدر وہ سانس
لے گا اسی طرح اس بچہ کی اولاد کے سانس کے موافق یہان تک کہ سلسلہ ختم ہو جائے
اے ابو ہریرہ سواری کے وقت بسم اللہ الحمد للہ پڑھا کرو - تو خداوند تعالے ہر ایک قدم
کے عوض نیکی لکھے گا اور کشتی مین بیٹھنے کے وقت بسم اللہ الحمد للہ پڑھ لیا کرو جب
تک کشتی سے نہ اترے گا خداوند تعالے نیکیون کی تحریر جاری رکھے گا - انس بن مالک
سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کپڑے اتارنے کے وقت بسم اللہ

پڑھنے سے جنوں اور بنی آدم کی شرمگاہوں کے مابین بسم اللہ حائل ہو جاتی ہے اور جنوں کی آنکھیں نہیں دیکھ سکتی اس حدیث میں یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ دنیا میں جب انسان اور اس کے دشمن یعنی جنوں کے مابین یہ کلمہ بمنزلہ حجاب ہو جاتا ہے تو کیا روز قیامت زبانیہ (دوزخ کے فرشتوں کا نام ہے) اسے محجوب نہ کریگا (نکتہ دہم) شاہ قیصر نے عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ مجھے درد سر سے سخت تکلیف ہے کوئی دوا کی تبلائیے تو عمر رضی اللہ عنہ نے جواب میں اپنی ٹوپی مبارک بھیجدی۔ قیصر جتنے عرصہ تک اس ٹوپی کو پہنے رہتا تکلیف نہوتی اور جب اُتارتا پھر درد عود کر آتا اس ماجرے سے سخت حیران ہوا اور اس نے ٹوپی میں دیکھنا بھالنا شروع کیا تو اس میں ایک پرزہ دیکھا جس پر بسم اللہ الرحمن الرحیم لکھی ہوئی تھی (نکتہ ہفتد ہم) سرور کائنات فداہ ابی وامی نے فرمایا وضو میں اگر بسم اللہ نہ پڑھی جائے تو وہی اعضا پاک ہوتے ہیں اور اگر بسم اللہ پڑھی جائے تو سارا جسم پاک ہو جاتا ہے۔ نکتہ یہ نکلا کہ جب وضو میں صرف بسم اللہ پڑھنے سے تمام بدن پاک ہو جاتا ہے تو کیا خالص دل سے پڑھا جائے تو دل کو کفر و بدعت سے پاک نہ کریگا پاک کریگا اور بالضرور کریگا (نکتہ ہشتد ہم) کسی نے خالد بن ولید کو کہا کہ آپ ہمیشہ اسلام اسلام پکارتے ہیں کوئی کرامت تو دکھائیے جس سے متاثر ہو کر ہم بھی اسلام قبول کریں آپ نے فرمایا زہر لے آؤ وہ زہر کا ایک پیالہ لے آئے آپ نے اُسے لے لیا اور بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھکر پی لیا اور بحکم خداوندی صحیح وسلامت رہے تو اس مجوسی نے اسلام کی حقیت کو تسلیم کر لیا۔ (نکتہ نوزدہم) عیسٰی علیہ السلام ایک قبر پر گذرے تو اُنہوں نے فرشتوں کو دیکھا کہ میت کو عذاب کر رہے ہیں جب آپ اپنی ضرورت سے فارغ ہو کر واپس آئے اور اس قبر پر پہونچے تو فرشتوں کو نور کی طشتریاں اُٹھائے دیکھکر متعجب ہوگئے اور نماز میں خدا سے دعا کی تو وحی ہوئی کہ اے عیسی یہ آدمی بہت گنہگار تھا اور مرنے کے بعد آج تک عذاب میں مبتلا رہا یہ شخص ایک حاملہ عورت چھوڑ مرا تھا اس کے بچہ پیدا ہوا جب بڑا ہوا تو اُسے قاعدہ دیکر اُستاد کے پاس بٹھایا گیا اُس نے اس بچہ کو بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھائی مجھے شرم آئی کہ وہ قبر میں عذاب میں مبتلا ہو اور اسکا بچہ زمین پر میرے نام کا ذکر کرے اس وجہ سے میں نے اس کو عذاب سے رہائی دی (نکتہ

کسی نے عمرہ فرغانیہ سے جو بڑے عارف تھے سوال کیا کیا وجہ ہے جنبی اور حائضہ کو تلاوت قرآنی منع ہے اور بسم اللہ منع نہین آپ نے جواب دیا کہ بسم اللہ اپنے محبوب کے نام کا ذکر ہے اور حبیب حبیب کے ذکر کرنے سے نہین روکتا (بست ویکم) کہتے ہین کہ خداوند تعالےٰ اپنے بندون پر چھ مختلف جگہون مین صفت رحیمی کو ظاہر کرے گا قبر مین اس کے کیڑے مکوڑون سے۔ قیامت مین اس کے اندھیرون سے۔ تول مین اُسکے وزنی درجون سے۔ تلاوت قرآنی کی لغزشون سے۔ پُل صراط پر اُس کے خوفناک ہوال سے۔ آگ اور اس کے طبقات سے۔ (بست و دوم) ایک عارف کا ذکر ہے کہ اُس نے بسم اللہ الرحمن الرحیم لکھکر یہ وصیت کی کہ جب مین مرجاون تو اُسے میرے کفن مین رکھدین کسی نے اسکی وجہ دریافت کی اُنھون نے جواب دیا کہ روز قیامت مین خدا سے عرض کرونگا اے خدا تو نے کتاب نازل کی جسکا عنوان بسم اللہ الرحمن الرحیم تھا پس میرے ساتھ اپنی نازل کردہ کتاب کے عنوان کا سلوک کر (بست و سوم) کہتے ہین کہ بسم اللہ کے اُنیس حروف ہین اور اس مین دو فائدے ہین (اول) یہ کہ دوزخ کے فرشتے بھی اُنیس ہی ہین تو خداوند تعالےٰ ان حروف کی برکت سے اُن کو بندے سے دور رکھے گا۔ (دوم) خداوند تعالےٰ نے لیل و نہار کے چوبیس گھنٹے بنائے ان مین سے پانچ گھنٹون مین تو نماز مقرر کردی رہے اُنیس۔ ان اُنیس گھنٹون مین جو گناہ سرزد ہونگے بسم اللہ کے اُنیس حروف سے اُنکا کفارہ ہوگا (بست و چہارم) سورۂ توبہ مین قتال کا مضمون ہے اس کی ابتدا مین بسم اللہ نہین لکھی گئی نیز ذبح کے وقت بسم اللہ واللہ اکبر پڑھنا سنت ہے لیکن بسم اللہ الرحمن الرحیم سنت نہین اسکی یہ وجہ ہے کہ قتل و قتال کے موقعہ پر الرحمن الرحیم پڑھنا مناسب نہین تھا خداوند تعالےٰ نے ہر ایک دن کی نماز مفروضہ مین سترہ دفعہ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنے کی توفیق دی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس ذات نے قتل و قتال کے واسطے انسان کو پیدا نہین کیا بلکہ رحمت و فضل اور احسان کے واسطے پیدا کیا ہے۔ واللہ الہادی الے الصواب۔

سورۂ ہذا کے اسماء۔ متضمن چند ابواب پر

باب اول

سورۂ ہذا کے نام بہت ہین اور اسمار کی کثرت سے مسمّٰی کی بزرگی مفہوم ہوتی ہے
(اول) سورۂ فاتحہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن شریف اور تعلیم کی ابتدا اسی سے ہوتی ہے ایسا
ہی نماز کی قراۃ اس سے کیجاتی ہے۔ بعض کہتے ہین کہ چونکہ ہر ایک کلام حمد سے شروع
کیا جاتا ہے (اور اس کی تفصیل آیندہ لکھین گے) اس سبب اس سورت کا نام فاتحہ
رکھا گیا ہے بعض یہ وجہ بیان کرتے ہین کہ آسمان سے اول یہی سورت نازل ہوئی تھی
(دوم) سورۂ حمد کیونکہ اسکا پہلا لفظ الحمد ہے (سوم) ام القرآن تسمیہ کے چند وجوہ ہین
(اول) ام الشئی کے معنے مقصود اصلی ہین۔ قرآن شریف مین چار امور کا تذکرہ مقصود
ہے۔ الٰہیات۔ امور معاد۔ نبوت۔ اور قضا و قدر کا اثبات۔ اور ان چارون
امور کا ذکر بالاجمال سورۂ فاتحہ مین آچکا ہے کیونکہ (مالک یوم الدین) سے روز قیامت
مفہوم ہوتا ہے۔ اور (ایاک نعبد) سے جبر و قدر کی نفی اور (ایاک نستعین) سے قضا
و قدر معلوم ہوتا ہے اور (اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب
علیہم ولا الضالین) سے اثبات نبوت اور نیز قضا و قدر کا بھی ثبوت ملتا ہے (الحمد
للہ رب العالمین الرحمن الرحیم) سے مضامین الٰہیہ ثابت ہوتے ہین اور ہم انشاء اللہ
عنقریب ان چارون امور پر تفصیلی بحث کرین گے۔ غرض یہ ہے کہ قرآن شریف کے
یہی چارون مطالب تھے اور سورۂ ہذا ان چارون امور کو شامل ہے بایں جہت
اسے ام القرآن کا لقب دیا گیا۔ (دوم) سبب کل الہامی کتابون کا لب لباب تین امور
ہوا کرتے ہین۔ زبان سے ثنائے خداوندی کرنا۔ اپنے آپ کو خدمت اور فرمانبرداری
مین لگانا اور کشف و مشاہدہ کو طلب کرنا تو سورت ہذا مین تینون مضمون موجود
ہین۔ (الحمد للہ رب العالمین الرحمن الرحیم مالک یوم الدین) خدا کی تعریف ہے
(ایاک نعبد و ایاک نستعین) خدا کی اطاعت اور اظہار عبودیت ہوتا ہے۔ اور
(ایاک نعبد) کو مقدم کرنے سے تو عجز و انکسار کا زیادہ اظہار اور مسکینی و غربت اور
رجوع الی اللہ کا اقرار ہوتا ہے (اہدنا الصراط المستقیم) کے ساتھ کشف و مشاہدہ
اور ہر قسم کی ہدایت طلب کیجاتی ہے (سبب سوم) تحصیل علوم سے یہ غرض

ہوتی ہے کہ پروردگار کی عزت اور عبودیت کی ذلت کا کما حقہ علم ہو جائے تو (الحمد للہ
رب العالمین مالک یوم الدین) سے ثابت ہوتا ہے کہ خداوند تعالے تمام امور دنیاوی
و آخروی پر خدا کا غالب ہونا پایا جاتا ہے اور (ایاک نعبد و ایاک نستعین) سے لے کر
اخیر سورہ تک انسان کی بے بسی اور بیکسی معلوم ہوتی ہے کیونکہ تاوقتیکہ انسان کو
اعانت خداوندی شامل حال نہو وہ عبادت اور اعمال پر قادر نہیں ہو سکتا اور کشف
باطنی اور ہدایت بدون نصرت ایزدی نہیں ہو سکتی (سبب چہارم) علم ذات و
صفات اور افعال خداوندی کے علم کو علم اصول کہتے ہیں اور احکام خداوندی اور
مامورات کو علم الفروع کہتے ہیں مکاشفات الٰہیہ اور انوار خالقیہ کا مشاہدہ علم
تصفیۃ الباطن کے علم سے ہوتا ہے اور ان تینوں علوم کو علوم بشریہ سے تعبیر کیا جاتا
ہے اور قرآن شریف کی غایت انہی تینوں علوم پر منحصر ہے سورت ہذا ان مطالب
کو بخوبی بیان کرتی ہے (الحمد للہ رب العالمین الرحمٰن الرحیم مالک یوم الدین) سے
علم اصول کا اشارہ ملتا ہے کیونکہ موجودات اور مخلوقات وجود ایزدی پر دال ہے اور
آیت رب العالمین سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کا اطلاق اسی پر ہو سکتا ہے جو عالمین
کا رب ہو اور اسکی شناخت کا طریق اگر ممکن ہے تو اسکا پروردگار عالم ہونا ہو سکتا
ہے۔ ورنہ نہیں۔ اور الحمد للہ سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ وہ ذات حمد و ثنا
کی مستحق ہے اور استحقاق حمد جب ہی پیدا ہو سکتا ہے اگر تمام علوم سے آگاہ اور موجودات
کے ذرہ ذرہ احوال سے واقف ہو تو ثابت ہو گیا کہ اس ذات کو حق حمد بلا وجہ حاصل نہیں
بلکہ استحقاق پیدا ہونے کی شرط اس میں موجود ہے آگے چلکر رحمان و رحیم سے رحمت
بے غایت کا اظہار کیا ہے اور (مالک یوم الدین) سے اپنی قدرت کاملہ کو ثابت کیا
ہے اور ظاہر کر دیا کہ وہ ذات ظالم نہیں بلکہ حقدار کو اسکا پورا پورا حق دیا جائیگا اور
ذرا بھی ظلم نہو گا۔ یہاں تک تو علم اصول یعنی ذات و صفات اور اس کے افعال کا ذکر
ہوا اب (ایاک نعبد) سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مخدوم اور معبود ہے اور ہم اس کے
فرمانبردار اور مطیع ہیں یہ علم فروع ہے اس کے بعد (ایاک نستعین) سے دوبارہ
علم اصول کو بیان کر دیا بایں طریق کہ عبادت اور عبودیت کی تکمیل بدون اعانت
پروردگار نہیں ہو سکتی۔ ان دونوں علوم کی تفصیل کے بعد درجات مکاشفات اور

مناظبات کو بیان کرنا شروع کیا اگرچہ ان درجات کی تعداد زیادہ ہے لیکن تین امور کے ذریعہ بالاجمال سب پر محاصرہ ہوسکتا ہے (اول) دل مین نور ہدایت حاصل ہونا اور (اہدنا الصراط المستقیم) مین یہی مقصود ہے (دوم) پاک اور صاف باطن اصحاب کے مراتب کا مشاہدہ کرنا اور یہ وہ لوگ ہین جنکا باطن جذبات الٰہی و اشواق خدائے اور بڑے بڑے انعامات ایزدی سے بھرا ہوا ہے یہان تک کہ متواتر تجلیات اور انوار خداوندی کے باعث ارواح قدسیہ بن گئے اب آئینہ کے موافق شفاف ہوکر دوسرون کو اپنے عکس سے مستفید اور منور کرتے ہین پس (صراط الذین انعمت علیہم) مین یہی لوگ مراد ہین۔ (سوم) شہوانی ضررون سے مامون و محفوظ رکھنا جیسے (غیر المغضوب علیہم) سے ظاہر ہوتا ہے شبہات اور وساوس کے گناہون سے پاک رہنا اور (ولا الضالین) سے یہی جتلانا مقصود ہے۔ پس تقریر بالا سے ثابت ہوگیا کہ سورۂ ہذا بلند پایہ رموز کی معدن ہے اور تمام مطالب و مقاصد سے اسرار کا رتبہ بڑھ چڑھکر ہے یہی وجہ ہے کہ اسکا نام ام الکتاب مقرر کیا گیا۔ جس طرح دماغ کو قواے بدنیہ حواس حسیہ اور منافع سے تعلق پذیر ہونے کے باعث ام الراس سے موسوم کیا ہے۔

(سبب پنجم) ثعلبی روایت کرتے ہین کہ ابو القاسم بن حبیب نے مجھ سے بیان کیا کہ ابو بکر القفال بیان کرتے تھے کہ مین نے ابو بکر بن درید کی زبانی سنا ہے کہ عرب لشکری جھنڈے کو ام بولتے ہین جیسے قیس بن الحطیم اپنے شعر مین کہتا ہے۔ لقینا امناحتی انہ عوا وصارو بعد القتہم سلالا۔ پس معلوم ہوا کہ جسطرح جھنڈے پر لشکر کا دار و مدار ہوتا ہے اسی طرح چونکہ اہل ایمان کا دار و مدار سورۂ فاتحہ پر ہے اس لیے ام القرآن اس کا نام رکھا گیا عرب ارض کو ام اسی واسطے کہتے ہین کہ حیات و ممات مین مخلوقات کی بازگشت ہے اور نیز بولتے ہین ام فلان فلانا اذا قصدہ (اسم چہارم) سبع مثانی خداے تعالے فرماتا ہے (ولقد اتیناک سبعا من المثانی) اور مثانی سے موسوم ہونے کے چند وجوہ ہین (اول) اس کے دو حصے ہین ایک حصہ خدا کی تعریف مین اور دوسرا حصہ انسان پر انعامات خداوندی کا ذکر ہے اور مثنی دو حصون کو کہتے ہین (دوم) اس لیے کہ نماز کی ہر رکعت مین دوہرائی جاتی ہے (سوم) تمام کتابون سے یہ سورت مستثنی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہین بخدا توریت انجیل زبور

اور فرقان مین کوئی سورت سبع مثانی کی سی نہین اتاری گئی۔ (چہارم) اس سورت
کی سات آیتین ہین۔ اسکی آیت کی قرأت قرآن شریف کے ساتوین حصہ کی
تلاوت کے مساوی ہے تو کامل سورت پڑہنے والا وہی ثواب پاتا ہے جو تمام
قرآن کے ختم کرنے سے ملتا ہے (پنجم) سورت ہذا کی آیات ہین اور دوزخ کے
دروازے بھی سات ہی ہین تو اس سورت کے پڑھنے سے دوزخ کے ساتون
دروازے بند کیے جاتے ہین اور اسپر یہ دلیل ہے روایت ہے کہ جبریئل علیہ السلام
نے سرور کائنات کی خدمت مین عرض کی یا حضرت مجھے اول اول اس امر سے
خوف تھا مبادا آپ کی امت کو عذاب کیا جائے لیکن سورۂ فاتحہ کے نزول سے
مجھے اطمینان ہوگیا اور خوف جاتا رہا۔ رسول اللہؐ نے فرمایا یہ کیسے جبرئیل نے
جواباً عرض کیا کہ خداوند تعالے فرماتا ہے (وان جہنم لموعدہم اجمعین لہا سبعۃ ابواب
لکل باب منہم جزء مقسوم) تو سورۂ فاتحہ کی سات آیتین ہین اس کی ہر ایک آیت
دوزخ کے دروازون کو بند کردے گی اور آپکی امت ان سے صحیح وسلامت گذر
جائے گی (ششم) سورۂ ہذا مدح خدائی اور ثناء لم یزلی سے پُر ہے (ہفتم) سورۂ ہذا
مع دوسری ایک سورت کے ہر نماز مین پڑھی جاتی ہے (ہشتم) اس سورت
کا نزول دو بار ہوا ہے ہمنے سبع مثانی کی تحقیق سورہ حجر کے آخر مین مفصلاً لکھی ہے
(اسم نہم) وافیہ اور سفیان بن عیینہ اسی نام سے اسے پکارا کرتے تھے ثعلبی نے
اسکی وجہ یہ لکھی ہے کہ اس مین تنصیف نہین ہوسکتی قرآن شریف کی سورتون کو
اگر دو حصہ کردیا جائے اور ایک حصہ ایک رکعت مین اور دوسرا نصف دوسری
رکعت مین پڑھ لیا جائے تو جائز ہے مگر اس سورت کو دو رکعتون مین نصف نصف
کرکے پڑھنا جائز نہین (اسم ششم) الکافیہ۔ کیونکہ اسکا پڑھنا دوسرے سے کفایت
کرتا ہے مگر اس کے ماعدا اس کے لیے کافی نہین ہوسکتے حدیث مین آیا ہے
کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ام القرآن اپنے ماعداسب کا عوض
ہوسکتی ہے مگر ماعدا اسکے عوض نہین ہوسکتے۔ (اسم ہفتم) اساس۔ اور اسکی
چند وجوہ ہین (اول) یہ قرآن شریف کی پہلی سورت ہونا بمنزلہ اساس ہے (دوم)
عمدہ عمدہ مضامین اس مین موجود ہین جیسے بیان ہوچکا۔ وذالک ہو الاساس

(سوم) ایمان کے بعد باقی تمام عبادتوں سے نماز کی فضیلت زیادہ ہے اور سورہٗ
ہذا میں کل وجوبات ایمانی بھی موجود ہیں خاصکر نماز تو بدون اس کے جائز ہی نہیں ہوتی
(اسم ہشتم) الشفاء - ابی سعید خدری سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا فاتحۃ الکتاب تمام زہروں کا تریاق ہے - ایک صحابی نے مرگی سے بیہوش ہوئے
کو سورۂ فاتحہ پڑھکر پھونکی اور وہ صحیح وسالم اٹھکھڑا ہوا - تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو اس امر کی اطلاع دیگئی آپ نے فرمایا وہ ام القرآن ہے ہر ایک مرض کی شفا ہے میں
کہتا ہوں امراض کی دو قسمیں ہیں - روحانی اور جسمانی - اس تقسیم کی دلیل یہ ہے کہ خداوند
تعالےٰ نے کفر کو مرض سے تعبیر کیا ہے جیسے فرمایا - (فی قلوبہم مرض) تو چونکہ اس سورت
میں مطالب اصولیہ و فروعیہ اور مکاشفات کا ذکر ہے تو یہ سورت ان تینوں مقامات
کو حاصل کرنے میں تزکیہ قلوب میں مدد کرتی ہے (اسم نہم) الصلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ خداوند کریم نے کہا کہ میں نے صلوٰۃ کو اپنے اور بندے کے درمیان
نصفا نصفی تقسیم کر لیا ہے - (اسم دہم) السؤال - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
روایت ہے کہ خدائے عزوعلا نے فرمایا جو شخص میری یاد میں اسقدر مشغول ہو جاوے
کہ مجھ سے اپنی حاجات طلب کرنی بھول جائے تو میں دیگر سائلوں سے زیادہ دونگا
اور خلیل علیہ السلام نے ایسا کیا جیسا کہ (الذی خلقنی فہو یہدین) سے لیکر تا (رب ہب
لی حکما والحقنی بالصالحین) سے ظاہر ہوتا ہے اور سورت ہذا میں بھی یہی صورت
موجود ہے اول الحمد سے لے کر مالک یوم الدین تک حمد ربانی ہے ایاک نعبد سے لے کر
نستعین تک عجز انسانی اور اہدنا الصراط المستقیم سے لے کر آخر تک استدعائے
نور ایمانی ہے پس معلوم ہوا کہ تمام مطالب سے مکمل مطلب ہدایت دینی ہے اس سے
یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ معرفت کی جنت مشہور جنت سے ہزار ہا درجہ بہتر ہے کیونکہ
خداوند کریم نے کلام کو اھدنا پر ختم کیا ہے ارزقنا الجنۃ پر نہیں کیا - (یازدہم) الشکر -
کیونکہ اس سورت میں انعامات خداوندی اور اس کے احسانوں کا بطریق شکریہ
ادا کیا جاتا ہے - (دوازدہم) الدعاء - کیونکہ اہدنا الصراط المستقیم سورۂ ہذا مشتمل ہے
فہذا تمام الکلام فی ہذا الباب والعلم عند اللہ والیہ الانابۃ -

باب دوسرا

سورت ہذا کے فضائل کے بیان مین اور اسمین چند مسائل ہین

(مسئلہ اول) سورت ہذا کے نزول مین تین قول ہین۔ (قول اول) یہ سورت مکی ہے۔ ثعلبی علی ؑ بن ابیطالب کی اسناد سے ذکر کرتے ہین کہ سورہ فاتحہ عرش کے نیچے خزانہ سے نکالکر مکہ مین نازل کی گئی۔ اس کے بعد ثعلبی کہتے ہیں کہ اکثر علمار کا اسی پر اتفاق ہے نیز عمرو بن شرحبیل کی اسناد سے اسی نے روایت کی ہے کہ اول اول آیت الحمد للہ رب العالمین نازل ہوئی دو ذلک ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم اسرا الے خدیجۃ فقال لقد خشیت ان یکون خالطنی شیٔ فقالت وما ذاک قال انی اذا خلوت سمعت النداء باقرار ثم ذہب الی ورقہ بن نوفل وسألہ عن تلک الواقعۃ فقال لہ ورقۃ اذا اتاک النداء فاثبت لہ فاتاہ جبرئیل علیہ السلام وقال لہ قل بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین) اور اسکی اسناد سے ابی صالح ابن عباس سے روایت کرتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہوکر بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھا تو قریش سنکر بولے تیرا منہ خدا ریزہ ریزہ کرے۔ (قول دوسرا) یہ سورت مدنی ہے ثعلبی مجاہد کی اسناد سے بیان کرتے ہین کہ فاتحۃ الکتاب مدینہ مین اتری ہے اسپر حسین بن فضل نے لکھا کہ ہر ایک عالم سے کوئی نہ کوئی فروگذاشت ہوجاتی ہے مجاہد نے اس امر مین فروگذاشت کی کیونکہ تمام علمار کے نزدیک یہ سورت مکی ہے اور اسپر دو دلیلین ہین (اول) سورہ حجر بالاتفاق مکی ہے اور ولقد اتیناک سبعا من المثانی اس سورت کی ایک آیت ہے اور سبع مثانی فاتحۃ الکتاب کا ہی نام ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالے نے رسول اللہ پر یہ سورت مکہ مین اتاری ہے (دوم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بلا فاتحۃ الکتاب مکہ مین کئی سال ٹھہرنا بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے (قول تیسرا) بعض کا خیال ہے کہ یہ سورت ایک دفعہ تو مکہ مین نازل ہوئی اور دوسری دفعہ مدینہ مین اس لحاظ سے سورت ہذا کو مکی مدنی کہنا چاہیے

یہی باعث ہے کہ سورت ہذا کو خداوند کریم نے مثانی کہا ہے کیونکہ دو دفعہ نازل ہوئی ہے
اور اس سے اس کی فضیلت کا مبالغہ ظاہر کرنا مقصود ہے۔ (مسئلہ دوسرا) دوسرا
مسئلہ سورت ہذا کی فضیلت کے بیان مین۔ ابی سعید خدری رسول کریم علیہ الصلوٰۃ و
التسلیم سے روایت کرتے ہین کہ فاتحۃ الکتاب ہر قسم کے زہر کا تریاق ہے حذیفہ بن
یمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین کہ خداوند تعالیٰ کو یقیناً
ایک قوم کو عذاب مین گرفتار کرتا ہے لیکن انکے لڑکون مین سے ایک لڑکا مدرسہ
مین الحمد للہ رب العالمین پڑھے گا تو خداوند تعالیٰ اسے سنکر قوم سے چالیس
برس کے لیے عذاب ملتوی کردے گا حسینؓ کہتے ہین کہ خداوند تعالیٰ نے ایک سو
چار کتابین نازل کی ہین اور ان تمام کے علوم کو توریت۔ انجیل زبور اور فرقان مین درج
کردیا ہے اور ان چارون کتابون کے علوم کو فرقان مین اور فرقان کے علوم کو مفصل مین
اور مفصل کے علوم کو سورۂ فاتحہ مین درج کیا ہے تو جس شخص کو علوم سورۂ فاتحہ سے
آگاہی ہوئی تو گویا تمام آسمانی کتابون کے علوم سے واقف ہوگیا اور جس نے اسے پڑھا
تو گویا اس نے توریت زبور انجیل اور فرقان کو پڑھ لیا میرے نزدیک حسین کے اس
خیال کی یہ وجہ معلوم ہوتی ہے کہ کل آسمانی کتابون کی غایت اور مقصد اصلی صرف تین
امور یعنی علم اصول علم فروع اور علم مکاشفات ہین اور پہلے ثابت ہوچکا ہے کہ
سورۂ ہذا ان علوم مذکورکو حاوی ہے تو چونکہ یہ تینون علوم بلحاظ اختصاص رتبہ بمنزلہ
اساس ہین تو لامحالہ ہم کہہ سکتے ہین کہ کل علوم الٰہیہ اس مین موجود ہین۔ (مسئلہ تیسرا)
کہتے ہین کہ سورۂ ہذا مین سات حروف یعنی جیم۔ ثاء۔ خاء۔ زاے۔ شین۔ ظاء۔ فا
موجود نہین ہین اس کا باعث یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سے عذاب مفہوم ہوتا ہے
کیونکہ ثاء ثبور یعنی ویل سے ہے خداوند کریم فرماتا ہے (لا تدعوا الیوم ثبورًا واحدًا
وادعوا ثبورًا کثیرا) اور جہنم کا پہلا حرف جیم ہے عز اسمہ نے فرمایا (وان جہنم لموعدہم
اجمعین) و نیز فرمایا (ولقد ذرانا لجہنم کثیرا من الجن والانس) اور خاء خزی یعنی ذلت
و خواری کا پہلا حرف ہے حق سبحانہٗ فرماتا ہے (یوم لا یخزی اللہ النبی والذین آمنو
معہ) دوسری جگہ فرمایا (ان الخزی الیوم والسوء علی الکافرین) زاء اور شین کو زفیر و شہیق
(زفیر گدھے کی ابتدائی آواز کو کہتے ہین اور آخری آواز کو شہیق) اللہ تعالیٰ فرماتا

ہے (لهم فيها زفير وشهيق ــ الآیت ہذا) مین دوزخیون کی آواز مراد ہے) نیز زا رے
زقوم کا ایہام ہوتا ہے خداے تعالے فرماتا ہے (ان شجرة الزقوم طعام الاثيم) (زقوم ایک
درخت کا نام ہے جسے ہندی مین تھوہڑ کہتے ہین - بلحاظ لغت زقوم کھجور کو مکھن کے
ساتھ ملا کر کھانے کو کہتے ہین - جسوقت یہ آیت اُتری ابن عباس فرماتے ہین کہ ابوجہل
شکر بہت خوش ہوا اور کہنے لگا کہ ہم روز آخرت لقمہ لقمہ کرکے کھائین گے - تو خداوند
تعالے نے (انها شجرة تخرج من اصل الجحيم) نازل کی - مترجم) اور شین سے شقاوت
یعنی بدبختی کا وہم گذرتا ہے صہ تعالے سے فرمایا (اما الذين شقوا ففی النار) اور ظا سے
آیت (انطلقوا الی ظل ذی ثلاث شعب لا ظليل ولا يغنی من اللهب) اور نیز لظی یعنی
آتش کا خیال گذرتا ہے خداے تعالے نے فرمایا (كلا انها لظی نزاعة للشوی) فا ر
فراق یعنی جدائی کا خوف دلاتی ہے - خداے تعالے نے فرمایا (يومئذ يتفرقون)
اور نیز فرمایا (لا تفتروا علی صہ كذبا فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افترى) مذکورہ
بالا وجہ پر اگر یہ کہا جاے کہ تقریباً سب ہی حروف ایسے ہی ہین اور ایسے لفظ
ہین موجود ہوتے ہین جن سے عذاب مفہوم ہوتا ہے پھر وجہ تخصیص اور فائدہ کیا
جواب یہ ہے کہ فائدہ سے خالی نہین - کیونکہ خداوند کریم نے جہنم کی یون صفت
بیان کی ہے (لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم) اسی نسبت سے سات
حروف کا ذکر نکیا اور ان حروف سے ان الفاظ کی ابتدا ہوتی ہے جو عذاب کے
معنون مین ہین تو اب جتلانا یہ مقصود ہے کہ جو شخص کہ سورۂ فاتحہ کو پڑھے گا تو خداوند
کریم جہنم کے ساتون طبقات سے اسے بال بال بچالے گا واللہ اعلم بحقيقة الحال
والیہ المرجع والمآل -

باب تیسرا

اُن اسرار عقلیہ کے بیان مین جو سورہ سے حاصل ہوے اور اس مین چند مسائل ہین

(مسئلہ اول) خداوند تعالے نے الحمد صہ لکھا ہے اس موقعہ سے دو سوال
پیدا ہوتے تھے (سوال اول) وجود خداوند تعالے کی کیا دلیل ہے - (دوم) اور

وجہ استحقاق حمد کیا ہے ان ہر دو سوال کا جواب ضروری تھا تو خداوند کریم نے
الحمد للہ کو ایسے کلام سے مرتبط کیا جن سے ان ہر دو سوال کے اٹھانے کی گنجائش ہی
نہ رہی۔ تو سوال اول کو تو رب العالمین سے اڑادیا اور الرحمٰن الرحیم مالک یوم الدین
دوسرے سوال کا جواب ہے۔ جواب اول کی تقریر مین چند مسائل ہین (مسئلہ اول
موجودات کے متعلق ہمارا علم دو طرح ہو سکتا ہے علم ضروری۔ اور علم نظری۔ وجود
خداوندی کا علم ہمین علم ضروری نہین کیونکہ وہ ہماری آنکھون سے غائب ہے اور
اُس کی شناخت نہین ہو سکتی اور علم ضروری اسی کو کہتے ہین کہ معلوم کو بچشم دیکھا
جائے اور اُس کی شناخت ہو باقی رہا علم نظری۔ اور یہ علم بدون دلیل حاصل
نہین ہو سکتا اور وجود خداوندی پر سوا اس کے کوئی اور دلیل ہمارے پاس موجود
نہین کہ دنیا مین جسقدر موجودات ہین مثلاً آسمان زمین پہاڑ دریا کانین نباتات
جمادات اور چارپایون کو دیکھکر یہ خیال کرین کہ کل موجودات عالم کا کوئی نہ کوئی موجد اور
بالفاظ دیگر خالق ضرور ہوگا جس کی تدبیر کے نتیجہ کو ہماری آنکھین محسوس کر رہی ہین اور
بالضرور انکی پرورش کرنے والا اور زندگی دینے والا اور انکی ضروریات کو پورا کرنے
والا ہے پس معلوم ہوا کہ رب العالمین سے خداوند تعالے کو اپنے وجود کی شناخت
کرانی مقصود تھی کہ موجودات دنیا کا مربی خدا ہو سکتا ہے اور وہ مین ہون اور میرے
ہی دست قدرت مین انکی باگ ہے۔ حسب اقتضاے حکمت جسطرف چاہتا ہون
انکو پھیر دیتا ہون۔ اس مقام پر چند لطائف ہین (لطیفہ اول) لفظ عالمین سے ماعدا
خداوندی کی طرف اشارہ ہے اور چونکہ ذات خداوندی سب کی خالق ہے اور مربی
تو لا محالہ عالمین سے یہ نتیجہ ہوا کہ کل موجودات عالم کیا بلحاظ روزی اور کیا بلحاظ بقا
وہستی اپنے موجد اور مربی کے دست نگر اور محتاج ہین تو خداوند کریم نے اس اشارہ
سے یہ جتلا دیا کہ موجودات دنیا بڑے سے لے کر جز لا یتجزیٰ و عوارضات اور جوہر
فرد میرے وجود کی دلیل قاطع اور برہان ساطع ہین اور میرے شاہد ہین جیسا کہ خود
خداوند تعالے نے فرمایا (وان من شئ الا یسبح بحمدہ ولا کن لا تفقہون تسبیحہم (لطیفہ دوسرا
یہ متفق علیہ امر ہے کہ کل موجودات حالت ایجاد یا حدوث کے وقت موجد کے
محتاج ہین لیکن اختلاف اس امر مین ہے کہ کیا پیدائش کے بعد ہر وقت انکی احتیاج

زائل ہوجاتی ہے یا نہین بعض کا خیال ہے کہ بعد از حدوث مسبب کی دست نگری نہین رہتی باقی رہی تربیت اور انکی خبرگیری تو وہ خود اس کا فرض ہے جسکو بلا احتیاج پورا کررہا ہے اور انکی تربیت ہورہی ہے دوسرے فریق کا یہ خیال ہے کہ موجودات کسی وقت بھی اس ذات سے مستغنی نہین ہوسکتی بلکہ جسطرح قبل از پیدائیش اس کی دست نگر تھی اسی طرح بعد از پیدائیش بھی انہین اسکی احتیاج ہے مسبوقہ بالا تقریر سے یہ ظاہر ہوگیا کہ صورت اول مین تو مخلوقات کا محتاج ہونا بالاتفاق مسلم ہے البتہ جھگڑا اس امر مین ہے کہ تربیت اور دیگر ضروریات مین بھی مخلوقات بعد از خلقت محتاج رہتی ہے یا نہ۔ تو خداوند تعالے نے رب العالمین سے اس اختلاف کو مٹا دیا کیونکہ اس نے خالق العالمین نہین کہا بلکہ بجاے خالق رب کہا تو اس سے یہ جتلانا مقصود تھا کہ موجودات عالم کل کی کل ہر حال و وقت مین میری محتاج ہے اور جسطرح پیدائیش کے وقت میری محتاج تھی اسی طرح بعد از پیدائیش تربیت و ایفار ضروریات مین محتاج ہین پس رب العالمین کہنے کی وجہ معلوم ہوگئی (لطیفہ تیسرا) سورت ہذا ام القرآن سے موسوم ہے تو گویا یہ سورت بمنزلہ اصل اور بیخ کے ہوئی اور اس سوا باقی سب اس کی شاخین تو دعوے کو ثابت کرنا ضروری ہے پہلے معلوم ہوچکا کہ رب العالمین سے یہ جتلانا مقصود ہے کہ کل موجودات وجود خداوندی کی دلیل ہے قرآن شریف مین نظر دوڑانے سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف چار سورتون کا افتتاح الحمد سے ہوا ہے انہین سے اول سورہ انعام ہے جیسے فرمایا (الحمد للہ الذی خلق السموات و الارض وجعل الظلمات والنور) یہ آیت رب العالمین کی ایک شاخ ہے کیونکہ عالم کا لفظ اللہ کے ماسوا سب کو شامل ہے اور آسمان و زمین نور و ظلمات ماسوے اللہ کے مختلف اقسام مین سے ایک قسم ہے تو معلوم ہوا کہ سورہ انعام کی اول آیت مین رب العالمین کی مختلف شاخون مین سے ایک شاخ کا ذکر موجود ہے۔ نیز اس مین خداوند کریم نے خلق السموات والارض کہا ہے اور سورہ فاتحہ کی ابتدا مین رب العالمین مذکور ہے اور پہلے بیان ہوچکا کہ موجودات عالم خداوند کریم کی ہر حال و ہر وقت مین بلا لحاظ قبل از پیدائیش و بعد از پیدائیش محتاج ہے تو اس سے بھی ثابت ہوگیا کہ سورہ انعام کی ابتدائی آیت بمنزلہ رب العالمین کی شاخون کے

ایک شاخ ہے دوسری سورت کہف ہے جیسے فرمایا الحمد للہ الذی انزل علی عبدہ الکتاب
آیت ہذا سے معارف کے ساتھ ارواح کی تربیت مقصود ہے۔ کیونکہ کتاب جسکو خدا نے
اپنے بندے پر نازل فرمایا ہے ذریعہ ہے حصول مکاشفات اور مشاہدات کا۔ تو معلوم
ہوا کہ تربیت روحانی اسکا مقصود اصلی ہے۔ اور سورۂ فاتحہ مین رب العالمین مین تربیت
عامہ کا اظہار مقصود ہے جو ملائک والنس وجان کی روحانی تربیت اور نیز آسمان وزمین
ومافیہا کی تربیت دونون کو شامل ہے پس معلوم ہوا کہ سورۂ کہف مین رب العالمین
کی ایک شاخ کا ذکر ہے تیسرا مقام سورۂ نسا ہے خداوند تعالے نے فرمایا۔ الحمد للہ
الذی لہ ما فی السمٰوات والارض ا سورۂ انعام مین تو یہ ظاہر کیا تھا کہ زمین وآسمان
خدا کے ہین اور اس سورت مین زمین وآسمان کی موجودات کو اُسی کی ملکیت
ہونا ظاہر کیا گیا ہے۔ تو اسمین بھی منجملہ اقسام رب العالمین ایک قسم کا ذکر ہوا جو تھا مقام
الحمد للہ فاطر السمٰوات والارض ہے اور سورۂ انعام مین خدا کا خالق ہونا جتلایا تھا اور
اسمین فاطر ومحدث ہونا جتلایا گیا ہے گو یہ دونون باہمی مغائر ہین مگر پھر بھی یہ منجملہ اقسام
رب العالمین ایک قسم ہے۔ اس کے بعد اب یہ دیکھنا ہے کہ خداوند تعالے نے سورۂ
انعام مین آسمانون اور زمینون کا خالق ہونا اور ظلمات ونور کا جاعل ہونا اپنے آپ کو
ظاہر کیا ہے اور سورۂ ملائکہ مین فاطر السمٰوات والارض کہا تو آگے جاعل الملائکۃ رسلاً فرمایا
تو سورۂ انعام مین خالق ارض وسما کو جتلاکر پھر انمین نور وظلمات کے ہونے کو اپنی طرف
منسوب کیا ہے اور اسی طرح اول آسمان وزمین کا ہونا بتلاکر پھر اشیاے روحانیہ
کو اپنی طرف منسوب کیا۔ یہ وہ عجیب وغریب دریا ہین جو الحمد للہ رب العالمین
کے کوزے مین بند کئے گئے ہین یہ رموزات دلکش سمندر الحمد للہ رب العالمین
کی نہرین ہین جو مختلف اطراف عالم مین پھیلکر لوگون کے دلون کی خشک زمین کو سیراب
کرتی ہوئی وجود الہ کے ثبوت کا سرسبز باغ ان مین لگا دیتی ہین پس مبسوطہ بالا کلام
سے بالتفصیل واضح ہوگیا کہ رب العالمین سے سوال اول کا جواب دینا مقصود ہے
اور یہ وجود الہ کے اثبات مین بمنزلہ دلیل ہے۔ (مسئلہ دوسرا) کلمۂ زیر بحث نے
جسطرح وجود الہ کی دلیل بیان کردی اسی طرح اُس ذات کا حیز ومکان اور جہت
سے پاک ہونا بھی بیان کردیا کیونکہ عالمین کا لفظ ذات خداوندی کے سوا باقی تمام

پر اطلاق پذیر ہوتا ہے اور منجملہ انکے حیز و مکان اور جہت بھی ہے اور مکان فضاء حیز اور فراخ ممتد کا نام ہے اور زمان اس مدت کا نام ہے جس کے باعث قبلیت اور بعدیت حاصل ہوتی ہے تو رب العالمین سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ زمان و مکان کا خالق موجد اور رب ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ خالق مخلوق سے اول ہوا کرتا ہے تو ذات خداوندی کا مکان و حیز اور زمان کے موجود ہونے سے پہلے موجود ہونا ثابت ہو گیا۔ اور فضاء کے اجزاء میں سے کسی ایک جزو میں ذات خداوندی کا موجود ہونا محال ہے۔ کیونکہ تبدیل ماہیت لازم آتی ہے۔ پس ہمارے طریقہ تقریر سے معلوم ہو گیا کہ رب العالمین سے حیز و مکان سے پاک ہونا ظاہر ہوتا ہے (مسئلہ تیسرا) اس کلمہ سے نصاریٰ کے خیال کی بھی تردید ہوتی ہے۔ وہ خدا کو محل میں حلول کیے ہوا مانتے ہیں۔ کیونکہ رب العالمین سے موجودات کا خالق ہونا مفہوم ہوتا ہے اور خالق مخلوق سے اول ہوا کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ محل سے اول خدا کی ذات موجود تھی تو اس ذات کا محل سے مستغنی ہونا ظاہر ہے (مسئلہ چوتھا) اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا موجب بالذات نہیں بلکہ فاعل مختار ہے کیونکہ موجب بالذات اپنے افعال کی حمد و ثنا تعظیم و تکریم کا مستحق نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ انسان آگ و پانی سے مستفید ہو کر انکی تعریف نہیں کرتا کیونکہ آگ کی تاثیر حرارت اور پانی کی تاثیر برودت اس کے ذاتی اختیار سے نہیں بلکہ بالطبع ہے اور خداوند تعالے نے اپنے افعال کو حمد و ثنا کا مستحق گردانا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فاعل مختار ہے باقی رہی یہ بات کہ ہمیں کیونکر شناخت ہوئی کہ وہ فاعل مختار ہے۔ تو اس کی یہ وجہ ہے کہ اگر وہ فاعل مختار نہ ہوتا بلکہ موجب بالذات تو ضروری تھا کہ وجود مؤثر تک آثار اور معلولات باقی رہتے اور ان میں کبھی تغیر و تبدل نہ ہوتا اور ایک جیسی حالت پر قائم رہتے لیکن ان میں تغیرات کا ہر روز مشاہدہ ہوتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ذات فاعل مختار ہے اور اُسے حمد و ثنا کا حق حاصل ہونے کی یہی وجہ ہے۔ (مسئلہ پانچواں) خداوند تعالےٰ نے چونکہ دنیا کو ایسے ڈھانچہ پر بنایا ہے جو ضروریات انسانی اور حصول منافع کے بالکل مطابق ہے اور انسان مرضی کے مطابق اس سے مستفید ہوتا ہے تو اس کے متعلق اوامر و نواہی کا ظاہر ہونا ضرور تھا یعنی ایسے امورات

عالم اسفل و اعلیٰ مین ظاہر کیے گئے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فلان امر سے بچنا مفید ہی
اور فلان امر کا کرنا مفید ہو سکتا ہے تو ظاہر ہے کہ ان امورات اور حفاظت کا رہنما
بالضرور ان سے واقف ہوگا۔ اور وجوباً اسے ضروریات و مضار وغیرہ سے واقف
ہونا چاہیے تھا۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ الحمد للہ وجود اله کا پتہ دیتا ہے اور نیز یہ کہ
وہ ذات مکان وغیرہ سے پاک ہے کسی محل مین حلول کیے ہوئے نہین وہ قدرت
کاملہ اور عالم بجمیع الموجودات ہے اور صاحب حکمت کاملہ ہے۔

(سوال ثانی کے جواب کی مفصل تقریر)

سوال تو یہ تھا کہ ہم نے وجود اله مان لیا مگر استحقاق حمد و ثنا کی کیا دلیل ہے۔
بالاجمال اسکا جواب الرحمن الرحیم مالک یوم الدین تھا۔ اب ہم اس جواب کو تفصیلاً
بیان کرتے ہین جس سے ثابت ہوگا کہ الرحمن الرحیم سے واقعی سوال مقدر کا اُٹھانا
مقصود ہے اور یہ بمنزلہ جواب ہے۔ دنیا مین انسان کی دو حالتین ہو سکتی ہین
راحت و فراخی۔ غنا و سلامتی یا فقر و تنگدستی اور غم و الم یہی دو حالتین ہین جنکا عام طور
پر مشاہدہ ہوتا ہے۔ اگر انسان راحت اور فراخی مین ہے تو وہ جملہ اسباب اور
ذرائع جنکے باعث اسے تونگری و غنا اور راحت حاصل ہوئی ہے انکا مسبب حقیقی
وہ ذات خداوندی لم یزلی ہی ہے اسی نے اسباب بنائے وہی ذرائع کو مہیا
کرتا ہے تو چونکہ مسبب حقیقی کی طرف سے اُسے راحت ملی ہے تو بلا ریب اُسے
رحمن و رحیم کہنا زیبا ہوا اور ہے اور اگر انسان آفات اور تنگدستی مین مبتلا ہی
تو تنگدستی کا باعث انسانی بھائیون کا ظلم و تعدی ہے تو خداوند تعالے کا
وعدہ ہے کہ روز جزا مظلومون کو انکا حق پورا دلایا جائے گا اور ظالمون کو
ان کے ظلم کا بدلا ملیگا۔ اور اگر تنگدستی کسی کے ظلم و جبر کا نتیجہ نہین اور خدا
کی طرف سے پہونچی ہے تو خدا نے وعدہ کیا ہے کہ مین ایسے لوگون کو روز
جزا بڑے بڑے مراتب اور نعمتون اور ہر طرح کی کشائش سے سرفراز کریگا
پس ثابت ہوا کہ وہ ذات عنایات بیجا یا بجا بندون پر بے حساب و شمار
ہین اپنے بندون پر پوری مہربانی سے سلوک کرتا ہے وہ بلا ریب حمد و ثنا
بے غایات کا مستحق ہے اور جسقدر اسکی مدح سرائی ہو اس کے احسان کے

مقابلہ مین محض ہیچ ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ الحمد للہ رب العالمین الرحمن الرحیم مالک یوم الدین کا ہر ایک لفظ گوہر بے بہا ہے جنکو ایسی ترتیب سے پرو گیا ہے جس کا خواب وخیال بھی ممکن نہین وہ ایک سلک مروارید ہے جس سے بڑھکر کوئی دوسرا کلام نہین ہوسکتا۔ غرضکہ یہ کلام اپنی مختلف خوبیون اور بہمہ وجوہ کامل واکمل ہونے کے باعث لاثانی وبے نظیر ہے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ خداوند تعالے نے ربوبیت کی صفات کا ذکر کر کے ساتھ ہی عبودیت کے لوازمات کو بیان کر دیا ہے کہ انسان مین اصل عبودیت کن لوازمات سے پیدا ہوسکتی ہے۔

یہ بات بھی یاد رکھنا چاہیے کہ انسان جسم وروح سے مرکب ہے لیکن اصل جو کچھ ہے روح ہی ہے جسم محض روح کی ضروریات اور منافع کو بہم پہونچانے کا آلہ ہے تو لامحالہ جسم کا بڑا فرض یہی ہے کہ وہ ایسے اعمال واذکار کو اختیار کرے جنکے باعث روح کو سعادت روحانیہ میسر آسکے اور ایسے ذریعے بہم پہونچائے جن سے روح کو سرور اور راحت پہونچے ظاہر ہے کہ وہ اعمال اگر ممکن الوجود ہین تو صرف یہی ہے کہ جو حرکات وافعال کو خدمت خداوندی مین مصروف کرے اور ہمہ تن اُس کی عبادت مین مشغول رہے اور دراصل عبادات پر مداومت اختیار کرنے سے بڑھ کر کوئی دوسری بہتری کی صورت انسان کے لئے نہین ہوسکتی اور یہی سعادت انسانی کا اول درجہ ہے پس ایاک نعبد سے اسی درجہ کی طرف اشارہ مقصود تھا کیونکہ اگر اس درجہ پر کمر بستہ ہوکر استقلال کے ساتھ قائم رہے تو لامحالہ وہ ایسے انوار غیبی کا مشاہدہ کرے گا جس سے معلوم ہوجائے گا کہ عبادت اور طاعت بدون مدد یزدانی ممکن نہین اور انسان بدون اس کے محض جسد بغیر روح ہے۔ اب انسان کمالات کے درجۂ وسطی پر پہونچا ہے جسکی طرف خداوند تعالے نے (وایاک نستعین) سے اشارہ کیا ہے۔ اور جب اس مقام کو عبور کر گیا تو اسپر منکشف ہوجاتا ہے کہ ہدایت خدا کی طرف سے ہے اور وہی رہنما ہے اور عالم مکاشفات اور تجلیات کا حاصل ہونا بدون رہنمائی خداوند تعالے کے ناممکن ہے اور (اہدنا الصراط المستقیم) سے یہی جتلانا مقصود ہے۔ آیت ہذا کے متعلق چند لطائف ہین۔

(لطیفہ اول) اعتقادات اور اعمال حاصل کرنے کا ٹھیک طریقہ صرف الصراط المستقیم

ہی ہے صورت اول کا بیان چند طریقون سے ہو سکتا ہے (اول) جو شخص تنزیہ خداوندی
مین ہمہ تن مصروف ہو جاے اور سب سے قطع نظر اختیار کرے تو اس طریق سے
صفات متروک ہو جائینگی اور اگر اثبات خداوندی مین لگ جائے تو اثبات تو
در کنار نوبت باینجا خواہد رسید کہ خدا کو ثابت کرتے کرتے جسمیت اور مکان کے
اثبات مین مصروف ہو جائے گا تو ظاہر ہے کہ یہ دونون طریقے دور افتادہ از
حق ہین اور ٹیڑھے ہین باقی رہا دونون کے مابین طریق۔ وہ صراط المستقیم ہے جس
سے نہ تو اثبات جسمیت اور نہ ترک صفات ہی لازم آتا ہے (دوم) اگر انسان یہ
خیال کرے کہ تمام افعال و حرکات کا صادر کرنا بندہ کے اختیار مین ہین تو یہ قدریہ
کا خیال ہے اور اگر صدور افعال کو خدا کی طرف منسوب کیا جائے تو یہ جبریہ کا
خیال ہے۔ اور یہ دونون طریق راہ راست سے دور اور غیر مستقیم ہین اور ان
کے مابین صورت صراط مستقیم مین داخل ہے اور وہ یہ کہ انسان اپنے افعال
پر مختار بھی ہے اور نہین بھی۔ اب رہے اعمال تو اعمال شہوانیہ مین منہمک شدہ
شخص کو لامحالہ فسق و فجور لازم ہوگا اور انہین بالکلیہ ترک کر دینے سے بیکاری لازم
ہوگی۔ پس ان دونون کے مابین صورت عفت ہے اور وہی صراط مستقیم ہوگی
اسی طرح اگر انسان اعمال غضبیہ مین مبالغہ کے ساتھ مشغول ہو جائے تو یہ بیباکی
مین داخل ہے اور اگر انہین بالکلیہ چھوڑ دے تو اسکا نتیجہ بزدلی ہوگا اور ان
دونون کے مابین صورت شجاعت ہے وہی صراط مستقیم ہوگی (لطیفہ دوسرا)
صراط مستقیم دو متضاد صفات سے موصوف کیا گیا ہے ایک تو ایجابی اور
دوسری سلبی ہے۔ صفت اول تو صراط الذین انعمت علیہم ہے یعنی اُن
لوگون کا راستہ جیسے انبیاء اولیاء راست باز شہدا اور صالحین چلے اور انعام
خدائی اُن کے شامل حال تھا۔ صفت ثانی غیر المغضوب علیہم ہے یعنی اس
راستہ سے بچنے کی آرزو کرنا جن کے اعمال فاسدہ اور اُن کے قویٰ بباعث
کثرت ارتکاب امورات شہوانی معطل ہو چکے ہین جس کے باعث مورد غضب
الٰہی تھے اور جنکے قوائے عقلیہ زائل ہو گئے ہین حتی کہ عقائد صادقہ اور معارف
یقینیہ سے بے بہرہ ہو گئے (لطیفہ تیسرا) بعض نے بیان کیا ہے کہ خداوند تعالی

نے اہدنا الصراط المستقیم پر کفایت نہین کی بلکہ ساتھ ہی (صراط الذین انعمت علیہم)
کا اضافہ کر دیا۔ اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ کوئی مرید مقام ہدایت اور مکاشفہ
کو بدون اقتدار شیخ یا بالفاظ دیگر بیرو مرشد حاصل نہین کر سکتا اور نہ غلطیون اور
گمراہیون سے محفوظ ہو سکتا ہے کیونکہ خاص خاص لوگون کے ماسوا عموماً باقی سب
کی عقلین ناقص ہوتی ہین ان مین حقانیت کی شناخت کرنے کی قوت نہین مع ہی
نہ ہے وہ اپنی فراست ودانائی کے زور سے غلط اور صحیح مین تمیز کر سکتے ہین
تو کسی کامل کی تلاش ضروری ہے تاکہ کامل کی برکت سے ازالہ نقص ہو اور وہ
خداداد عقل کی بجلی سے اپنی عقل کو قوی بنا لے اس صورت پر کمال و سعادت
کی سلسل سیڑھیون کو عبور کر کے درجہ اعلیٰ پر پہونچ جائے گا۔ پس مذکورہ بالا
بیان سے ثابت ہو گیا کہ سورت ہذا نے وہ کامل طریقہ ہمکو بتلا دیا جس سے (اوفوا
بعہدی اوف بعہدکم) کے دونون عہد یعنی عہد ربوبیت اور عہد عبودیت کی
شناخت ہو گئی اور ان دونون مین ایک دوسرے سے تمیز کر سکے۔

(مسئلہ دوسرا) دوسرا مسئلہ سورت ہذا کے لطائف مین۔ عام طور پر دنیا مین
دو قسم کی چیزین موجود ہین مرغوب اور غیر مرغوب بھلائی اور برائی۔ زمانہ مین اگرچہ
بظاہر برائی کا زیادہ زور معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقۃً غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے
کہ تاہم بھلائی کا دائرہ وسیع ہے۔ بیماریان بھی ہین مگر بہ نسبت صحت زیادہ ہوتی
ہین بھوک بے شک بکثرت موجود ہے لیکن سیری اس سے دوگنی موجود ہے
انسان اگر اپنی عقل سے کام لے اور اپنے وجود ہی مین سوچے تو بہت سے تغیرات
اور تبدیلی حالات موجود پائے گا اور تغیرات مین زیادہ تر سلامتی اور صحت ہی ہوگی
اور لذت و انبساط بکثرت پائے گا مین یہ نہین کہتا کہ ناپسند امور موجود نہین بلکہ
بے شک موجود ہین مگر نسبتاً بہت قلیل ہوتے ہین اس تمہید کے بعد مین یہ
کہتا ہون کہ تغیرات حالات مین ایک حالت کے معدوم ہونے سے دوسری
حالت اسکی جانشین ہوتی ہے تو ان تغیرات سے وجود الٰہ کا اثبات ہوتا ہے اور
چونکہ راحت و انبساط کی جانب غالب ہے اس سے خدا کا رحمان و رحیم اور محسن ہونا
مفہوم ہوتا ہے وجود کا ثبوت تغیرات سے یون معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک عقل سلیم

کا مالک تغیرات حالات سے قیاس کر سکتا ہے کہ بدون کسی سبب اور باعث تغیرات
نہین ہو سکتا ضرور کوئی نہ کوئی سبب ہے جس سے ایک حالت سے دوسری
حالت قائم کر دی بطور مثال یون سمجھنا چاہیے کہ تو تعمیر عمارت کی خبر سُنکر عاقل کے
دل مین تعمیر کنندہ کا خیال پیدا ہو جائے گا وہ کبھی نہین تسلیم کر سکتا کہ عمارت خود
بخود موجود ہو گئی ورنہ لازم اسکا دوام لازم آئے گا اور اسے واجب بالذات ماننا
پڑیگا اور حالانکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے۔ غرضکہ ہر ایک امر بدون سبب موجود
نہین ہو سکتا ضرور کسی نہ کسی فاعل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسی بات ہے جس سے
ادنی عقل کا آدمی بھی انکار نہین کر سکتا جب تغیرات احوال کا کسی نہ کسی موجد پر منحصر
ہونا پایۂ ثبوت کو پہونچ گیا تو ظاہر ہے کہ سبب حقیقی اور موجد اصلی وہ ذات خداوندی
ہی ہے اور چونکہ اختلاف احوال کے غالب جانب مین خیر و نفع ہین تو لامحالہ خدائے
لایزال کو محسن و کریم رحمان و رحیم ماننا پڑے گا۔ کیونکہ حکم کا دار و مدار کثرت اور غلبت
پر ہوا کرتا ہے اور محسن رحیم حمد کا مستحق ہوتا ہی ہے۔ متذکرۂ بالا امور چونکہ چندان دشوار
اور دقیق نہ ہونے کے باعث تقریباً ہر ایک کو ان سے واقفیت ہوتی ہے اور ہر ذہن
ان معلومات سے ناواقف نہین ہوتا تو لامحالہ ہر ایک شخص کے ذہن مین اس ذات
کا مستحق حمد و ثنا ہونا حاضر ہوگا۔ یہی باعث ہے کہ طریقۂ حمد کی تعلیم دی گئی اور فرمایا
الحمد للہ۔ تعلیم حمد کے بعد اس سے بالا مقام کی طرف توجہ دلائی یاد رکھو کہ خدائے تعالی
جو مستحق حمد و ثنا ہے افراد بشری کے ایک فرد کا الہ نہین بلکہ رب العالمین سے
یہ ظاہر کر دیا کہ وہ کل افراد انسانی کا الہ ہے اور اُسکا معبود و محمود کیونکہ جسطرح ایک
فرد حادث ممکن اور درگاہ خداوندی کا اپنے جملہ ضروریات و حاجات مین محتاج
اور سائل باب اللہ ہے۔ اسی طرح تمام مخلوقات ارضی و سفلی ناری و خاکی
ان صفات سے موصوف اور اُس کے دست نگر ہین۔ ظاہر ہے کہ انہین وجوہات
پر وجود اللہ کا اعتقاد پیدا ہو سکتا ہے اور یہی اس کی دلیل تھی تو کیا وجہ ہے کہ وجوہات
مین مشترک ہونے پر کل کا الہ نہو حالانکہ جسطرح ایک فرد مختلف تغیرات و انقلابات
حرکات و سکنات کا محل ہے اسی طرح باقی تمام افراد انسانی انہین اوصاف سے
موصوف ہین اور وجہ احتیاج ان مین بھی موجود ہے اور اشتراک علت سے

اشتراک فی العلل ضروری ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ وہ ذات جامع الصفات رب
العالمین ہے اور زمین و آسمان کا الٰہ ہے۔ مذکورۂ بالا تقریر سے خدا کا خالق ہونا محقق
ہونے کے بعد یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ جس ذات کو کل موجودات کیا آسمان اور کیا زمین کیا
سیارے و عرش و کرسی وغیرہ وغیرہ بنانے کی قدرت ہے اُسے ان سب کو چشم زدن
مین نیست کردینے کی بھی طاقت ہے اور اُسے انکی بھی کچھ پروا نہین اور چونکہ وہ ذات
بڑی شان والی اور صاحب شوکت رفیعہ ہے ممکن ہے کہ ان معلومات کثیرہ سے
انسان کے دل مین یہ خیال پیدا ہو کہ ایسے قادر و غنی اور صاحب ہیبت و جلالت کے
دربار تک مجھ ناچیز ضعیف اور ناکارہ محض کی رسائی کیسے ممکن ہو سکتی ہے اور باریابی
کیونکر ممکن ہے تو حکیم مطلق نے ساتھ ہی اس کے ایک مجرب نسخہ بتلایا کہ اے انسان
بیشک تو حقیر اور ضعیف ہے اور بڑی قدرت اور ہیبت و رعب کے مقابلہ مین تیری
کچھ بھی تاب و توان نہین لیکن اطمینان رکھ کہ رعب و داب کے ساتھ اسی قدر عظیم الرحمۃ
بھی ہون (انا الرحمن الرحیم و انا مالک یوم الدین) جب تک تجھ مین جان باقی ہے اور زندہ ہے
مین ہرگز اپنی رحمت سے تجھے محروم نہین کرونگا۔ میرے فضل و کرم سے ضرور بہرہ یاب
رہیگا اور بعد از ممات مین روز جزا کا مالک ہون (انا مالک یوم الدین) کوئی عمل ضائع نہین
کرونگا جیسا کروگے ویسا پاؤگے اگر تمہارے اعمال نیک ہونگے تو ہر ایک کے بدلے
بے اندازہ ثواب حاصل کروگے اور انعامات بیغایات سے سرفراز کیے جاؤگے
اور اگر اعمال بُرے ہین تو بھی میری رحمت تم پر مسدود نہین ہوگی بلکہ درگذر اور چشم پوشی
کرونگا یہان تک امورات ربوبیت کو خوب طور پر ذہن نشین کرانے کے بعد تین امور
کی طرف توجہ دلائی اور ان پر کاربند رہنے کی نصیحت کی۔ اول یہ کہ مقام شریعت یعنی
اعمال ظاہرہ کو کبھی ہاتھ سے نہ دینا لگاتار اسمین مصروف رہنا چاہیے۔ جیسے فرمایا
(ایاک نعبد) دوم یہ کہ اس مقام کو حاصل کرنے کے بعد مقام طریقت ہے عالم مشاہدہ
عالم غیبی کی سیر نصیب ہوتی ہے تو دیکھے گا کہ عالم ظاہری عالم غیبی کا سخر فرمانبردار ہے تجھے
معلوم ہو جائے گا کہ اعمال راسخہ اور افعال ظاہرہ بدون استمداد لم یزلی ہرگز صادر نہین
ہو سکتے اور بدون راہبر یہ دشوار اور غیر سہل الوصول راستہ عبور نہین ہو سکتا اور
عالم غیب کی سیر نہین ہو سکتی پس یاد رکھ کہ وہ راہبر (ایاک نستعین) ہے۔ تیسرا

یہ کہ تمام موجودات کو مسقوط النظر بنا کر عالم کا مشاہدہ کیا جاے تو چارون طرف اللہ کے سوا
اور کوئی غیر دکھائی نہ دے اسوقت تیری زبان سے (اہدنا الصراط المستقیم) کا نعرہ بلند ہوگا
اور تیرے دل مین اگر کوئی تمنا ہوگی تو صرف وہی حیرت ہوگی۔ اس مقام مین ایک باریک
نکتہ ہے کہ روح واحد کی قوت بمقابلہ ارواح کثیرہ کم ہوتی ہے اور جس امر کے حاصل
کرنے مین بیشمار ارواح ملکر کوشش کرین تو سہل الحصول اور قریب الوصول ہوگا یہی وجہ
ہے کہ مقام مذکورہ پر انسان اپنے آپ کو حصول مقصود مین غیر مکتفی سمجھکر پاک اور ستھرے
ارواح مقدسہ مین شامل کر کے انکے ہمراہ مکاشفات روحانی اور انوار ربانی کے حاصل
کرنے مین ساعی ہو جاتا ہے اسوقت جمعیت کے بڑھ جانے سے اس کی طاقت اور
استعداد کامل ہو جاتی ہے اور جمعیت کے ہمراہ ان امور مین کامیاب ہو جاتا ہے
جنمین تنہا ہونے کی صورت پر کامیاب ہونے سے عاجز تھا یہی وجہ ہے کہ انسان
اہدنا الصراط المستقیم کے ساتھ صراط الذین انعمت علیہم کی تمنا ظاہر کرتا ہے۔ چونکہ ارواح
مطہرہ کی جمعیت مین شامل ہونے سے کامیابی اور سرخروئی حاصل ہوتی تھی تو ساتھ
ہی اس کے یہ ظاہر کر دیا کہ فساق اور ارواح خبیثہ کی صحبت مین ناکامی اور خسارہ ہی
اور ہر چہار اطراف سے محرومی ہی محرومی دکھائی دیتی ہے پس کہا (غیر المغضوب
علیہم ولا الضالین) مذکورۂ بالا تینون مقام یعنی مقام شریعت جسکو ایاک نعبد سے
تعبیر کیا گیا ہے اور مقام طریقت جسکو ایاک نستعین سے خطاب کیا اور مقام مکاشفہ
مظہرہ بہ اہدنا الصراط المستقیم طے ہو چکے اور جمعیت مطہرہ مین داخل ہو کر استعداد تامہ
حاصل کر چکا اور فساق واہل فجور کی مباینت اور دوری کے باعث کامل واکمل بنگیا
تو اسوقت معارج بشریہ اور کمالات انسانیہ اس کے چارون طرف ہو گئے۔
(مسئلہ دوسرا) سورت ہذا کے لطائف کا بیان بطریق تکلی۔ انسان طبعًا لذات
اور بھلائیون کا شائق اور جر منافع کا شوقمند اور خوفناک اور غیر لذیذ اشیا سے متنفر پیدا
کیا گیا ہے۔ عیش ونشاط کیطرف مائل اور قبیح اشیا سے گریزان ہوتا ہے اور چونکہ
کہ دنیا عالم اسباب ہے کوئی چیز ہو بدون اسباب مہیا نہین ہو سکتی لیکن ساتھ
ہی اس کے ہر چیز کے اسباب جداگانہ ہین عیش ونشاط کا حصول اس کے معینہ
اسباب سے ہی ہو سکتا ہے اور مضرات اور خوفناک اشیا بھی اپنے مقررہ اسباب

سے دور ہو سکتے ہین۔ اور چونکہ منافع کو حاصل کرنا اور مضرات کو دفع کرنا قدرتی بات
ہے اور ساتھ ہی اس کے ان دونون امرون کا اظہار مختلف اور معینہ ذرائع سے
ہے۔ نیز یہ بھی مسلم ہے کہ محبوب کے حاصل کرنے کا ذریعہ بھی محبوب و مرغوب ہوا
کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ اسباب سے بھی انسان کو محبت ہوتی ہے اور وہ انکا از حد شائق
ہوتا ہے۔ اور یہ بات محقق ہے کہ انسان عزت و توقیر اور لذات عیش و نشاط امراء
وزراء اہلکاران اور اختیار داران کی خدمت سے ہی حاصل کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ
انسان کے دل مین کسقدر ان سے الفت اور محبت ہوگی اور علوم حکمیہ نے ثابت کر دیا
ہے کہ تکرار فعل سے خاص ملکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اگر انسان اپنے آپ کو کسی خاص
صفت مین مصروف کر دے اور اُس سے وہ صفت متواتر صادر ہوتی رہین تو اس
مین ایک ملکہ پیدا ہو جاتا ہے جس کے باعث آئندہ آسانی ہو جاتی ہے تو جسقدر صنعت
کا صدور ہوگا اُسی قدر ملکہ کی قوت بھی بڑھجائیگی۔ نیز علوم حکمیہ نے ثابت کر دیا کہ طبع
انسانی تاثیرات کو بہت جلد قبول کرتی ہے اور طبعی امورات مختلف تاثیرات سے
مغلوب ہو جاتے ہین۔ کیونکہ بدون کی صحبت اور مجلس سے بُری عادات پیدا ہوتی
ہین اور اسکی وجہ صرف یہی ہے کہ انسان جبلی طور پر دیکھا دیکھی یا نقل کی طرف بہت
جلد مائل ہو جاتا ہے۔ مذکورۂ بالا تقریر سے یہ ثابت ہو گیا کہ انسان منافع کو حاصل کرتے
اور ضررون سے دو طریق پر محفوظ رہ سکتا ہے اول تو اپنے دل کو ان کے مختلف اسباب
مین محو رکھے اور جسقدر اسپر کاربند رہے گا اُسیقدر اسکے دل مین انکی محبت قوی اور
مضبوط ہو جاویگی اور خواہش و رغبت کا دائرہ وسیع ہوتا جائیگا۔ دوم یہ کہ انسان
کے دل مین دیکھا دیکھی سے بھی محبت زیادہ ہو جاتی ہے جیسا کہ بہت سے لوگون کو
ایسا دیکھا گیا کہ اپنے جبلی طبع کے مطابق تاثیرات سے متاثر ہو کر انہین مین محو ہو گئے
اور انکے دلون مین محبت کے قدم خوب طور پر جم گئے ان دونون طریقون سے
یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان کے دل مین دنیا کی محبت اسباب کی کمی بیشی پر
منحصر ہے۔ اگر اسباب سے دل زیادہ تعلق ڈالے گا تو محبت بھی قوی ہوگی
اگر نہین تو نہین۔ مذکورۂ بالا تمہید سے ثابت ہو گیا کہ اگر انسان کو ایسا ذریعہ مل جائے
جو اسے سیدھے راستہ پر لگا دے تو ضرور ہے کہ اس کا دل ان اسباب و ذرائع

مین تامل کرے گا اور سوچے گا کہ کیا بادشاہ کو اس قدر مال و متاع اور تمام دنیا پر تسلط
وسائل اور قدرت کے باعث ہے یا نہین لیکن جونہی اُسے معلوم ہو گا کہ دنیا کے
اکثر بادشاہ عقل سے فارغ اور رعایا کے محتاج ہین خود کرنے کی ان مین طاقت
نہین جان لے گا کہ امارت اور حکمرانی اسکی قوت بازو کا نتیجہ نہین ہے اور نہ ہے
اپنی عقل صائب اور تدبیر مستحکم سے تسلط حاصل کیا ہے بلکہ اسے قسام ازل کی قسمت
ہے اور حکیم علام کی بٹائی ہے جسکی تقسیم کو کوئی بھی نامنظور نہین کر سکتا۔ اور
جسکے حکمون سے سرتابی کی کسیکو مجال نہین۔ ازان بعد وہ اس خیال کو مختلف
عبارات اور امورات سے تقویت پہونچانے کے بعد اس کا دل عالم اسباب کے
ذرائع کی محبت سے بالکل صاف ہو کر ہر ایک ضروریات اور حاجات اور دشوار
امور کے ایفار کے لئے سبب حقیقی کی طرف مائل ہو جائے گا اور اس قسم کے
اعتبار جون جون ترقی کرتے جائین گے وون وون اسکا میلان طبع بڑھتا جائیگا
اور اس کے دل مین اسباب ظاہریہ سے نفرت بیٹھتی جائے گی یہان تک کہ
ہر ایک برائی اور بھلائی کو سبب حقیقی کی طرف منسوب کیا کرے گا اور کہے گا وہی
نافع ہے وہی ضار ہے اور اپنے ہر فعل پر خدا کی حمد و ثنا سے رطب اللسان رہیگا
اور ہر ضرورت اور مشکل کے وقت اسی ذات مقدس کی طرف اسکی توجہ ہو گی۔
اور کل محامد کا اسی کو مستحق سمجھ کر کہے گا الحمد للہ۔ یاد رکھنا چاہیے کہ مذکورہُ
بالا حالات کی موجودگی پر انسان سمجھ سکتا ہے کہ یہ مختلف احوال تمامہا صرف حکم
خداوندی سے جاری ہین بذریعہ فراست یہان تک ترقی ہو گی کہ عالم علوی اور سفلی
کے مابین باہمی مطابقت سمجھ لے گا کہ ہر دو عالم کی منتظم صرف ذات یزدانی
ہے پس کہے گا (الحمد للہ رب العالمین) عالم سفلی و علوی کے مابین مطابقت سمجھکر
ان دونون کے مختلف احوال مین تامل کرنے کے بعد دونون جہان کے احوال عمدہ بھی
بین پروئے ہوئے اور خوش ترتیب بین مرتب اور باشندگان عالمین کو ذات خدا کی
رحمت و فضل کے مستفید دیکھکر بے ساختہ (الرحمن الرحیم) بول اُٹھے گا اور اس کے ذہن
ین جمائیت بیٹھ جائے گی کہ دنیا کے تمام مصالح کا دار و مدار صرف ذات خداوندی کی
رحمت و فضل اور احسان پر ہی ہے اسوقت انسان کے دل مین یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے

کہ بعد از ممات مجھ پر کیسی گذرے گی اور کیا کیفیت پیش آئیگی تو اس خیال کو گویا
یون روک دیا گیا کہ مطمئن رہو روز جزا کا مالک بھی وہی ہے جسکو تم رحمان و رحیم سمجھ
چکے ہو اس آواز غیبی سے تسکین و اطمینان پا کر اسے روشن ہو جائیگا کہ روز
آخرت و دنیا کی جملہ مہمون اور امورات کا سر انجام دہندہ اور انکا کفیل صرف خداوند
لایزال ہی ہے یہ سمجھکر وہ اپنے دل کو کل ماسوی اللہ سے خالی اور منقطع کر کے صرف
اسہی اللہ کو اپنا ندیم بنانا پسند کرے گا اس وقت وہ پچھتائیگا کہ ہائے افسوس
اپنی عمر کا وہ حصہ جو مین نے اپنی حاجات اور ضروریات کے ایفا کی غرض سے امیر و
وزیر کی خدمت مین صرف کر چکا ہون کیا ہی اچھا ہوتا اگر اپنے حقیقی مولے کی خدمت
مین صرف کرتا تو کہے گا - (ایاک نعبد) یعنی اے خدا پہلے پہل اپنی بے خبری اور
لاعلمی کے باعث تیرے در سے بیکار رہا اور امیر و وزیر کی خدمت مین مصروف
رہا لیکن اسوقت بے مجھے سمجھ آئی ہے مین ان سب سے اعراض کر کے تیری طرف
رجوع کرتا ہون اور تیری خدمت مین اپنے آپ کو لگاتا ہون - مین اپنی ضروریات
کے لئے کبھی ان سے اعانت طلب نہ کرونگا بلکہ اب مین تجھ سے اعانت مانگتا ہون
اور تو ہی معین و ناصر ہے اور کہے گا (ایاک نستعین) چونکہ امیر و وزیر کی خدمت سے
مقصود اصلی صرف طلب مال و جاہ تھی جسکو دوام نہین بلکہ آخر الامر فنا و زوال ہی
اور جسے مطلق استقلال و استقرار نہین اسوقت انسان انگشت بدندان ہو کر کہے گا
کہ کیا ہی اچھا ہوتا اگر ان دونون اشیاء کے بجائے آسمان و زمین کے بادشاہ سے
ہدایت اور اسکی معرفت طلب کرتا جن سے دونون جہان مین فائدہ ہو پہنچتا - تو بس
سوچ و بچار کے بعد خدا کی درگاہ مین (اہدنا الصراط المستقیم) کی درخواست پیش کرے گا
چونکہ دنیا مین دو قسم کے آدمی پائے جاتے ہین ایک تو وہ فریق ہے جو خدا ہی کی عبادت
اور اسی سے طلب اعانت اور اپنے ضروریات و حاجات کو اسی سے طلب کرتے
ہین - انہین غیر اللہ کا مطلق خیال نہین ہوتا دوسرا فریق وہ ہے جو مخلوق کی خدمت
اور انہین سے اعانت اور اپنے مفاد طلب کرتے ہین - اور خدا کو بھولے بیٹھے ہین
تو ان دونون فریقون کو مشاہدہ کرنے سے ضروری تھا کہ انسان صراط مستقیم پر ہی
کفایت نہ کرے بلکہ اس کے ساتھ ایک اور قید کا اضافہ کر دے اور یون گویا ہو -

(صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین) یا الٰہی مجھے فرقہ اولےٰ کی جماعت میں داخل کیجیو اور اُس زمرہ مین داخل کریو جسے تونے اپنے انوار جلالیہ اور تجلیات نورانیہ کے انعامات سے معزز و ممتاز فرمایا۔ اور اُس گروہ سے بچائیو جو تیرے غضب کے مستحق اور تیری راہ سے بہکے ہوے ہین۔ کیونکہ اس گروہ کے اتباع و اقتدا مین خسارہ اور ناکامی ہے۔ جیسا کہ ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا۔ (لم تعبد ما لا یسمع ولا یبصر ولا یغنی عنک شیئا) واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

باب چوتھا

اُن مسائل فقہیہ کے بیان مین جو اس سورت سے تعلق رکھتے ہین

(مسئلہ اول) اکثرین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ نماز مین سورۂ فاتحہ کو پڑھنا واجب ہے اصم اور حسن بن صالح نے لکھا ہے کہ سورۂ فاتحہ کے وجوب کے متعلق جسقدر ہم نے دلائل لکھے ہیں وہان اصل قرأت مراد ہے اور اس کے متعلق ہم دلائل سابقہ کے علاوہ چند اور دلائل کا اضافہ کرتے ہین۔ (اول) خداوند تعالےٰ نے فرمایا (اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس الی غسق اللیل و قرآن الفجر) آیت ہذا مین قرآن سے قرأت مراد ہے اصل یون عبارت ہے (اقم قرأۃ الفجر) تو اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے (دوم) ابی الدردا روایت کرتے ہین کہ ایک آدمی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین عرض کیا کہ کیا نماز مین قرأت ہے آپ نے فرمایا بے شک۔ سائل نے پھر عرض کیا کہ کیا واجب ہے (فا قرا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذٰلک الرجل علی قولہ وجبت) (سوم) ابن مسعودؓ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کیا نماز مین قرأۃ فاتحہ ہے یا نہین۔ آپ نے جواب دیا کیا بدون قرأۃ نماز جائز ہو سکتی ہے یعنی نہین مین نے یہ دونون روایتین شیخ ابی حامد الاسفرائنی سے نقل کی ہین۔ اصم نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نماز پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے دیکھو۔ اس حدیث مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز

کو اشیاء مرئیہ سے قرار دیا ہے لیکن قرات اشیاء مرئیہ سے نہین - پس معلوم ہوا کہ
قرأت فاتحہ نماز سے خارج ہے - اسکا جواب یہ ہے کہ رویت دو مفعولون کیطرف
متعدی ہونے سے بمعنی علم ہو جاتا ہے (مسئلہ دوسرا) امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے
ہین کہ نماز مین سورۂ فاتحہ پڑھنی واجب ہے اسے شخص سمجھکر ایک حرف نہ پڑھے
سے بھی نماز ادا نہوگی اور بھی بہت سے لوگ امام صاحب مذکور کے ساتھ ہمکلام
ہین لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہین کہ واجب نہین ہمارے دلائل یہ ہین
(اول) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مین تادم حیات قرأت فاتحہ کو نہین
چھوڑا تو کیا وجہ ہے کہ ہمپر اسکا پڑھنا فرض نہو حالانکہ خداوند کریم نے انکی اطاعت اور
اتباع کی سخت تاکید کی ہے فرمایا (واتبعوہ) دوسری جگہ فرمایا (ولیحذر الذین یخالفون
عن امرہ) تیسری جگہ فرمایا (فاتبعونی یحببکم اللہ) مجھے امام صاحب پر نہایت ہی
تعجب ہے کہ پیشانی کے مسح کے متعلق تو صرف ایک ہی حدیث کو وجوب کے
لیے مکتفی سمجھ لیا لیکن باوجودیکہ قرأت فاتحہ کے متعلق بکثرت روایات موجود
ہین اور مختلف متواتر حدیثون سے رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کا قرأت
فاتحہ کو تادم حیات نہ چھوڑنا ثابت ہوتا ہے مگر قرأت فاتحہ کے بارے مین یہی
کہے جاتے ہین کہ واجب نہین حالانکہ اُسے بطریق اولے واجب کہنا چاہیے
اس سے بڑھکر حیرت افزا یہ بات ہے کہ آپ صحت نماز کو بھی اسپر موقوف نہین
سمجھتے - پیشانی کے مسح کی حدیث جس سے امام صاحب کا استدلال ہے یہ ہے
مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین
آپ کسی کے مکان پر تشریف لے گئے - اور پیشاب وغیرہ سے فارغ ہو کر آپ
نے وضو کیا پیشانی اور موزون پر مسح کیا اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ
اس مقدار کے لیے شرط ہے - مقدار سے کم ہونے کی صورت پر نماز جائز نہین
ہی - (دوم) خدا تعالے فرماتا ہے (اقیموا الصلوۃ) لفظ صلوۃ (نماز) مفرد
ہے اسپر الف لام معہود ذہنی ہے اور نماز کے بارے مین تمام اہل اسلام کے
ذہن مین وہی صورت موجود ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت
ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز مین سورۂ فاتحہ پڑھا کرتے تھے تو اقیموا

الصلوٰۃ سے وجوب ثابت ہو گیا کیونکہ اقیموا الصلوٰۃ کا یہ مطلب ہوا کہ نماز پڑھو جسطرح تمھین میرا رسول بتائے۔ علاوہ اسکے لفظ صلوٰۃ کا ذکر تقریباً قرآن شریف مین اکیسو کے قریب آچکا ہے اس سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔ (سوم) خلفاے راشدین کی اتباع بموجب فرمان واجب الاذعان مرسل منان واجب ہے جیساکہ فرمایا (علیکم بسنتی وسنت الخلفاء الراشدین من بعدی) دوسری روایت مین ہے کہ آپ نے فرمایا (اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر وعمر) اور صحیحین سے ثابت ہے کہ خلفاے راشدین نماز مین سورۂ فاتحہ تادم مرگ پڑھتے رہے جیساکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنھما نماز کو الحمد للہ رب العالمین کی قرأت سے شروع کیا کرتے تھے پس یہان سے بھی وجوب ثابت ہوا کیونکہ خلفاے راشدین کی اقتدا بحکم رسالتمآب واجب ہے نہایت ہی تعجب کا مقام ہے کہ امام صاحب نے باوجودیکہ عبد الرحمن اور عبد اللہ بن زبیر کی مخالفت ثابت ہونیکے مسئلہ طلاق فار مین صرف عثمان کی روایت سے تمسک کیا ہے اور ان دونون صاحبون کی مخالفت کے علاوہ نص قرآنی سے محروم الارث ہونا ثابت ہے لیکن تمام اصحاب رضی اللہ عنہم سے قرأت فاتحہ کی مداومت ثابت ہونے پر بھی اُسے واجب نہین مانتے حالانکہ قرآن و حدیث اور عقل کے نزدیک بالکل درست ہے (چہارم) اگرچہ امت اسلامی مین قرأت فاتحہ کے وجوب وغیر وجوب مین اختلاف ہے لیکن تاہم بلحاظ عمل بالاتفاق سب کے سب پڑھتے ہین اور مشرق سے لیکر مغرب تک کوئی بھی ایسا شخص نہین ملے گا جو نماز مین سورۂ فاتحہ نہ پڑھتا ہو تو اب مین کہتا ہون کہ نماز مین قرأۃ نہ پڑھنے سے طریقہ مومنین کا ترک لازم آئے گا کیونکہ نماز مین قرأت فاتحہ سب مومن پڑھتے ہین اور بلا ریب نہ پڑھنے والا آیت (ومن یتبع غیر سبیل المومنین نولہ ماتولے ونصلہ جہنم وساءت مصیرا) کے مصداق ہوگا۔ اسپر اگر کوئی یہ کہے کہ وجوب قرأت کے منکر سورۂ فاتحہ کو واجب سمجھکر نہین پڑھتے بلکہ علی سبیل الجواز پس اجماع وجوب قرأت پر کیسے ہوا تو اسکا یہ جواب ہے کہ ظاہری اعضاء کے اعمال دلی اعمال سے مغائر ہین اور ہم بیان کرچکے کہ ہر مسلمان نماز مین سورۂ فاتحہ

پڑھتا ہے تو ظاہر ہے کہ نہ پڑھنے والا اس خاص عمل میں طریقہ مومنین کا تارک ہوگا۔ پس مستحق وعید ہوا۔ اور صرف پڑھنا جب بالاجماع ثابت ہو گیا تو وجوب وغیرہ وجوب کی چندان ضرورت نہیں اور نہ ہے یہ ثابت کرنے کی حاجت ہے کہ اس کا پڑھنا باعتبار وجوب ہے یا نہیں۔ کیونکہ ہمیں صرف قرأت سورۂ فاتحہ کا ثبوت چاہیے اور وعید سے بچنا ضروری ہے (پنجم) ایک مشہور حدیث میں آیا ہے کہ حق سبحانہ نے فرمایا کہ میں نے اپنے اور بندہ کے بیچ نماز کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے تو جب بندہ زبان سے (الحمد للہ رب العالمین نکالتا ہے تو خداوند تعالےٰ کہتا ہے کہ میرے بندہ نے میری تعریف و توصیف کی ہے الخ وجہ استدلال یہ ہے کہ خداوند تعالےٰ نے بلاتخصیص کل نمازوں کو اپنے اور بندہ کے مابین دو حصوں میں تقسیم کیا ہے ازاں بعد یہ ظاہر کیا ہے کہ تنصیف آیات کے باعث ہے اب میں یہ کہتا ہوں کہ تنصیف ہمیشہ تک چلے چلیگی خاص زمانہ تک ہی محدود نہیں اور تنصیف بدون سبب ہو نہیں سکتی کیونکہ لازم ملزوم میں سے ایک کی عدم موجودگی پر دوسرا موجود نہیں ہوتا۔ اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ امر لازمی کا لازم بھی لازم ہوتا ہے تو ضروری ہوا کہ سورۂ فاتحہ نماز کے لوازمات سے ہو۔ اور یہ اسی صورت پر حاصل ہو سکتا ہے اگر صحت نماز کو سورہ فاتحہ سے مشروط سمجھا جائے (ششم) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب) اس حدیث کی یوں تاویل کی گئی ہے کہ حرف نفی (لا) لفظ صلوٰۃ پر لایا گیا ہے چونکہ یہ غیر ممکن ہے اس لیے احکام صلوٰۃ کے متعلق سمجھنا ضروری ہے اور صحت نماز کے ساتھ متعلق کرنے کی نسبت اولیٰ بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ اسے تکمیل نماز سے متعلق کیا جائے۔ یعنی نماز بدون فاتحہ صحیح اور درست ہو سکتی ہے مگر کامل نہیں ہوگی۔ تاویل ہذا کا کئی طرح سے جواب ممکن ہے (اول) اسی مضمون کی دوسری حدیث یہ ہے کہ (لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب) تو اس حدیث میں حرف نفی صلوٰۃ پر داخل نہوا بلکہ نفی اس امر کی ہے کہ کوئی شخص نماز کو بدون فاتحہ حاصل کر سکتا ہے ظاہر ہے کہ حصول سے مراد انتفاع ہی ہے یعنی وہ شخص نماز سے مستفید نہوگا اور آسائش نہیں پائے گا پس ان معنی پر ظاہری الفاظ پر حرف نفی داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ حرف نفی کو ظاہر پر جاری کر سکتے ہیں (دوم) جس شخص کا یہ اعتقاد ہو کہ قرأت فاتحہ ماہیت نماز کے اجزا میں سے ایک جزو ہے

تو اس اعتقاد کے مطابق فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت پر اسکی نماز نہ ہوئی کیونکہ ماہیت ایک جزر کے معدوم ہونے سے موجود نہین ہو سکتی۔ اس تمہید کے بعد مخالفین کا یہ خیال کہ حرف نفی کا مسمی نماز پر داخل ہونا ممکن نہین اسوقت صحیح ہو گا اگر یہ ثابت ہو جائے کہ سورۂ فاتحہ ماہیت نماز کی جزر نہین ورنہ ممکن ہو گا اور یہی تو اس مسئلہ کا ابتدائی حصہ ہے۔ پس ثابت بلحاظ ظاہر حرف نفی صلوٰۃ پر عائد ہو سکتا ہے (سوم) مانا کہ حرف نفی ممکن الدخول نہین مگر یہ مسلمہ امر ہے کہ جب معنی حقیقی مین مشکل آپڑی اور اس کے دو معنی مجازی بھی ہون جنمین سے ایک تو حقیقی معنی کے قریب قریب اور دوسرے بعیدی معنی ہون تو ایسی صورت مین قریبی مجاز کو ترجیح ہو گی اور اس لفظ کو قریبی معنی پر ہی حمل کیا جائیگا۔ تو اب مین کہتا ہون کہ اس موجود اور معدوم کی مابینی مشابہت جو صحیح ہو کامل ہوتی ہے اس موجود اور معدوم کے مابین سے جو صحیح تو ہو مگر کامل نہو۔ پس ثابت ہوا کہ حرف نفی کو صحت نماز پر حمل کرنا زیادہ مناسب اور اولیٰ ہے۔ (چہارم) صحت نماز پر نفی کو حمل کرنا زیادہ اولیٰ ہے کیونکہ اس صورت مین تاویل کی ضرورت نہین ہوتی نیز جانب حرمت راجح ہوتی ہے سوم یہ کہ احتیاط اسی مین ہے (دلیل ہفتم) ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے راوی ہین کہ آپ نے فرمایا (کل صلوٰۃ لم یقرء فیھا بفاتحۃ الکتاب فھو خداج غیر تمام) خداج نقصان کو کہتے ہین مطلب یہ ہوا کہ نماز بدون قرأت فاتحہ ناقص رہتی ہے اس حدیث سے جواز ثابت نہین ہوتا بلکہ عدم جواز ثابت ہوتا ہے کیونکہ نماز کی تکلیف تو موجود ہے لیکن بطریق کامل نہین بلکہ ناقص۔ حکم یہ ہے کہ نماز کامل ادا ہو تو نماز مین نقصان واقع ہونے کی صورت پر حکم اصلی کا مقصود تو حاصل نہوا۔ ہماری دلیل سے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اس قول کو اور بھی تقویت پہونچتی ہے کہ عید کے دن نفلی روزہ جائز ہے البتہ ماہ رمضان کے فرض روزون کی قضا عید کے دن صحیح نہین کیونکہ قضائی روزہ مین کامل روزہ ہونا چاہیے اور روز عید کا روزہ ناقص ہوتا ہے۔ پس ضروری ہوا کہ رمضان کے روزون کی اس دن قضا نہ کیجائے۔ کیونکہ مقصود حاصل نہین ہوتا تو ہم کہتے ہین سورۂ فاتحہ مین یہی صورت کیون نہ قائم کی جائے۔ (دلیل ہشتم) شیخ ابو حامد نے تعلیق مین ایک حدیث نقل کی ہے کہ ابو منذر ابی ہریرہ کی اسناد سے روایت کرتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نماز مین سورۂ فاتحہ نہ پڑھی جائے

اس کی جزا نہین - (دلیل نہم) رفاعہ بن مالک روایت کرتے ہین کہ ایک شخص نے مسجد مین اکر نماز پڑھی جب فارغ ہو چکا تو اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین نماز کے بارے مین سوال کیا آپ نے فرمایا نماز پڑھنے سے پہلے قبلہ کی طرف مُنہ کرنا چاہیے پھر تکبیر پڑھنی چاہیے - بعدہ سورۂ فاتحہ - وجہ استدلال یہ ہے کہ اس حدیث مین سائل کو بطریق امر جواب دیا گیا ہے اور امر کی تعمیل واجب ہوتی ہے نیز سائل نے علمنی الصلوٰۃ سے سوال کیا تھا - تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ جواب دیا - وہ نماز کے لوازمات سے ہی ہو گا کیونکہ سوال یہی ہے تو قراۃ فاتحۃ الکتاب واجب ثابت ہوئی اور نماز کی ایک جزو ہوئی (دہم) روایت کرتے ہین کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا مین ایسی سورت کی خبر دون جسکی توریت انجیل زبور مین نظیر نہین ملتی حاضرین نے عرض کی "بیشک" آپ نے فرمایا نماز مین کیا پڑھا کرتے ہو لوگون نے جواب دیا یا حضرت الحمد للہ رب العالمین پڑھتے ہین آپ نے فرمایا یہی وہ سورت ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال ماتقرؤن فی صلوٰتکم مین الحمد للہ رب العالمین جواب عرض ہوا اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ تمام صحابہ کے مابین نماز مین سورۂ فاتحہ کو پڑھنا متداول اور مشہور تھا تو اسکا پڑھنا امر اجماعی ہوا - (یازدہم) قرآن شریف مین ہے (فاقرؤا ماتیسر من القرآن) وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت ہذا مین اقرؤا صیغۂ امر ہے اور امر وجوب کو ظاہر کرتا ہے تو معلوم ہوا تلاوت قرآنی جس قدر ہو سکے واجب ہے مین کہتا ہون کہ ماتیسر من القرآن سے کیا مراد ہے - دو ہی صورتین ہو سکتی ہین یا سورۂ فاتحہ یا کوئی دوسری یا ان سورتون مین اختیار ہو صورت اول پر تو قرأت سورۂ فاتحہ واجب ہوئی اور یہی ہمارا مقصود ہے - صورت ثانی قرأت غیر فاتحہ واجب عینی ہو گئی اور یہ بالاجماع باطل ہے تیسری صورت بھی بالاتفاق باطل ہے کیونکہ امت بالاتفاق مانتی ہے کہ قرأت فاتحہ دوسری سورتون کی نسبت اولیٰ و افضل ہے - امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کو ناقص مانتے ہین - ناقص اور کامل مین اختیار جائز نہین ہے فثبت المطلوب - اب یہ دیکھنا ہے کہ قرأت فاتحۃ الکتاب کو ماتیسر سے کیون تعبیر کیا گیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ تقریباً ہر مسلمان کو یہ سورت حفظ ہوتی ہے تو اس مین سب کو آسانی ہے بخلاف دوسری سورتون کے وہ عام

طور پر لوگون کو یاد نہین ہوتین بلکہ کسی کو یاد نہین تو سب کے لیئے آسان نہوگی۔ (دوازدہم) نماز کا حکم تو موجود ہے اور یہ بات بھی احادیث سے ثابت ہو چکی ہے کہ دیگر تمام سور تہاے قرآنی سے سورہُ فاتحہ کی زیادہ فضیلت ہے اور نیز تمام مسلمان متفق ہین کہ نماز مین سورہُ فاتحہ پڑھنے سے نماز کامل ہوتی ہے اور جس مین نہ پڑھی جاے اُسکا درجہ پہلی کی نسبت ادنےٰ ہوتا ہے تو اگر ہم سورہُ فاتحہ کو نماز مین ترک کر دین حکم کی تعمیل ویسی کی ویسی باقی ہوگی اور اوسکو کرنا ہوگا۔ (سیزدہم) یقیناً سورہُ فاتحہ کے پڑھنے سے فرض سے سبکدوشی تو ہو جاتی ہے تو اس مین زیادہ احتیاط ہوئی لہذا قرأت فاتحہ کو واجب کہنا ضروری ہوا۔ کیونکہ عقل و نقل سے وجوب ثابت ہوتا ہے نقل تو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا دع ما یریبک الی مالا یریبک (یعنی مشکوک امر کو چھوڑ دو اور یقینی کو اختیار کرو۔ عقلاً باین طریق کہ سورہُ فاتحہ کا پڑھنا وساوس نفس کے ضررات سے محفوظ کرتا ہے اور مفید ہے اور بلا ریب وساوس کا دفعیہ واجب ہی اگر اسپر یہ کہا جاے کہ اگر ہم وجوب کو مان لین تو اسمین خطا ممکن ہے پس ازالۂ خوف نہوا مین کہتا ہون کہ وجوب کے ماننے سے احتمال خوف ہوتا ہے اور واجب نماننے پر بھی احتمال خوف ہے تو یہ دونون باہمی متقابل ہوے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ دونون مین سے کونسا بڑھکر ہے کیونکہ عمل مین تو قرأت فاتحہ سے خوف نہین رہتا البتہ ترک عمل پر بالضرور ازالۂ خوف نہیں ہوتا اس سے ثابت ہوا کہ صورت عمل مین زیادہ احتیاط موجود ہے۔ (چہاردہم) اگر بدون سورہُ فاتحہ اور اسکا پڑھنا جواز نماز مین برابر ہوتا تو اسکا پڑھنا واجب نہ ہوتا کیونکہ اسکی مواظبت سے دیگر تمام سورتون کا ترک کر دینا لازم آتا ہے اور وہ جائز نہین لیکن خاص اس سورت کو نماز مین پڑھنا بالاتفاق اولےٰ ہے پس ثابت ہوا کہ بدون فاتحۃ الکتاب ہرگز نماز جائز نہین ہو سکتی۔ (پانزدہم) احتیاط اسی مین ہے کہ جسطرح رکوع و سجود مین بالاتفاق تبدیلی نہین ہو سکتی اسی طرح قرأت فاتحہ مین بھی وجوباً تبدیلی نہ ہونی چاہیے (شانزدہم) بقاءِ حکم تو امر اصلی ہے لیکن یہ کہنا کہ نماز مین سورہُ فاتحہ نہ پڑھی جائے تو بھی تعمیل حکم ہو جاتی ہے اس کے لیئے آیت قرآنی اور قیاس ہونا چاہیے آیت پیش کردہ (فاقرأوا ما تیسر من القرآن) کے متعلق تو ہم تفصیلاً لکھ چکے ہین کہ یہ حقیقتاً ہماری دلیل ہے اور ہمارے دعوے کی مؤید ہے

ب ربا قیاس اور یہ بھی باطل ہے کیونکہ تعبدات نماز پر غالب ہین اور ایسی صورت پر قیاس کو ترک کردینا ہی واجب ہے (وہشتم) رسالتمآب حضرت محمد مصطفی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے جب مداومت قرأت فاتحہ ثابت ہوچکی ہے پھر قرأت فاتحہ کے علاوہ کوئی دوسری سورت پڑھنا لامحالہ بدعت اور ترک اتباع ہوگی اور یہ حرام ہے کیونکہ آپ نے فرمایا ہے (اتبعوا ولا تبتدعوا) اور نیز فرمایا (وحسن الھدی ہدے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) (ہشتم) کیا نماز بدون قرأت سورۂ فاتحہ کا رتبہ زیادہ ہے یا پڑھنا اور نہ پڑھنا فضیلت مین برابر ہین۔ صورت ثانی تو باطل ہے کیونکہ بالاجماع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مواظبت ثابت ہے۔ رہی پہلی صورت تو اب مین یہ کہتا ہون کہ نماز مین سورۂ فاتحہ پڑھنے سے بغیر کسی وجہ ہاتھ لگے فضیلت سے انکار ہوتا ہے حالانکہ ایسا فعل بلحاظ عرف امورات قبیحہ مین داخل ہے تو بلحاظ شرع بھی ترک کرنا قبیح ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اپنے دعوی مین قرآن وحدیث کی دلیلین پیش کرتے ہین۔ خداوند تعالے فرماتا ہی (فاقرؤا ماتیسر من القرآن) اور حدیث شریف مین ابوعثمان النہدی ابوہریرہ سے روایت کرتے ہین کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امر کے منادی کرنے کا حکم دیا کہ نماز مین کوئی ایک سورت قرآنی ضرور ہونی چاہیے خواہ سورۂ فاتحہ ہی ہو۔ ورنہ نماز مقبول نہوگی۔ دلیل قرآنی کا یہ جواب ہے ہم پیچھے بھی لکھ چکے ہین کہ آیت ہذا ہمارے قول کی مؤید ہے باین طریق کہ ماتیسر من القرآن سے کیا مراد ہے کیا سورۂ فاتحہ یا کوئی دوسری سورت یا ان دونون مین اختیار دیا گیا ہے یعنی عام ہے اگر سورۂ فاتحہ مراد ہے تو چونکہ اقرؤا صیغہ امر ہے اور امر وجوب کو چاہتا ہے اس لیئے سورۂ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہوا اور یہی ہمارا مقصود ہے۔ دوسری صورت پر غیر فاتحہ کا واجب ہونا ثابت ہوا لیکن یہ امر بالاتفاق باطل ہے۔ رہی تیسری صورت یعنی سورۂ فاتحہ اور دوسری سورتون مین اختیار ہو جونسی چاہے پڑھے۔ اور یہ بھی بالاتفاق باطل ہے کیونکہ امت سورۂ فاتحہ کے پڑھنے کو بہ نسبت دوسری سورتون کے اولے مانتی ہے اور امام صاحب بھی بدون قرأت فاتحہ نماز کو ناقص مانتے ہین تو ظاہر ہے کہ کامل اور ناقص امر مین اختیار دینا جائز نہین ہوسکتا کیونکہ کامل مین وجہ ترجیح موجود ہے۔ اب یہ دیکھنا چاہیے کہ ماتیسر من القرآن سے کیون سورۂ فاتحہ کو تعبیر کیا گیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ

عام طور پر سب کو یاد ہوتی ہے۔ لیکن دوسری سورتین عام طور پر ہر ایک کو یاد نہین ہوتین کسی کو حفظ ہوتی ہین اور کسیکو نہین۔ بلکہ اسمین بھی یہ صورت ہے کہ تمام قرآنی سورتین خاص خاص ہی لوگون کو یاد ہوتی ہین۔ تو چونکہ فاتحہ الکتاب عام لوگون کو یاد ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ اسمین آسانی ہے بخلاف دوسری سورتون کے۔ حدیث سے یہ جواب ہے کہ اول تو حدیث پیش کردہ یعنی (عن ابی ہریرۃ انہ قال امرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اخرج وانادی لاصلوۃ الابفاتحۃ الکتاب) دوسری حدیث کے معارض ہے اگر مان بھی لیا جائے تو کیا وجہ ہے کہ اس حدیث کا یہ مطلب نہ لیا جائے کہ کس سورت کے بدون نماز نہین ہوتی خواہ سورۂ فاتحہ پر ہی کیون نہ اکتفا کیجائے اور ان معنی پر تعارض حدیثین نہین رہتا اور مطابقت پیدا ہوجاتی ہے اور احتیاط بھی انہی معنون کی مقتضی ہے نیز فضیلت بھی پس ثابت ہوا کہ امام صاحب نے جو معنی مراد لیئے ہین مرجح نہین بلکہ تعارض پیدا کرتے ہین متعارض حدیثین سے بچنا چاہیے واللہ اعلم۔ (مسئلہ تیسرا) چونکہ امام صاحب قرأت فاتحۃ الکتاب کو واجب نہین مانتے انہین مقدار قرأت کو مقرر کرنا ضروری تھا تو وہ کہتے ہین کہ قرأت کے لیئے ایک آیت کا پڑھنا کافی ہے جیسے الم۔ حم۔ والطور اور مدہامتان۔ اور ابو یوسف اور محمد فرماتے ہین کہ کم از کم تین چھوٹی آیتین اور ایک بڑی آیت ضرور ہونی چاہیے جیسے آیۃ الدین (مسئلہ چوتھا) امام شافعی رحمہ اللہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو سورۂ فاتحہ کی ابتدائی آیت مانتے ہین اسی بنا پر سورۂ فاتحہ کے ساتھ اس کے پڑھنے کو بھی واجب کہتے ہین۔ مالک اور اوزاعی اس کے خلاف ہین انکا خیال ہے کہ سورۂ نمل کے سوا کسی جگہ بھی بسم اللہ جزو قرآن نہین اسی بنا پر ماسوا قیام رمضان نہ تو پوشیدہ اور نہ بلند آواز سے پڑھتے ہین اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس کے متعلق کوئی حکم نہین فرمایا البتہ ان سے بسم اللہ کو آیت پڑھنا ثابت ہے اور نہ یہ معلوم ہوا کہ امام صاحب بسم اللہ کو ابتدائی آیت مانتے ہین یا نہ۔ یعلی رحمہ اللہ کہتے ہین کہ مین نے محمد بن الحسن سے بسم اللہ کے متعلق سوال کیا تو انہون نے جواب دیا کہ جو کچھ طبق مین ہو وہ سب قرآن ہے مین نے کہا اسکو پوشیدہ پڑھنے کی کیا وجہ ہے تو انہون نے اسکا کچھ جواب نہین دیا۔ کرخی رحمہ اللہ کہتے ہین کہ ہمارے سلف کے پوشیدہ پڑھنے کا حکم دینے سے ثابت ہوتا ہے کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کی آیت نہین ہے بعض فقہاء

حنفیہ کا یہ خیال ہے کہ چونکہ زیر بحث مسئلہ یعنی بسم اللہ جزو قرآن ہے یا نہین عظیم الشان ہے
اسواسطے امام صاحب نے اس مسئلہ کے متعلق رائے زنی مناسب نہ سمجھکر سکوت اختیار
کیا ہے اور یہی بہتر بات تھی۔ جاننا چاہیے کہ مسئلہ ہذا تین مسائل کو شامل ہے۔ (اول)
کیا یہ مسئلہ قابل اجتہاد ہے جسمین بذریعہ اخبار آحاد یا ظاہری حالت کے استدلال سے
کوئی رائے زنی ہو سکے یا اجتہادی نہین بلکہ قطعی ہے۔ (دوم) اگر اجتہادی ہے تو
کونسی عمدہ رائے ہے (سوم) کیا بلند آواز سے پڑھنی چاہیے یا دل مین۔ پس اب
ہم ان تینون مسائل پر تفصیلی بحث کرتے ہین (مسئلہ پنجم) اس مسئلہ مین یہ ثابت کرنا
مقصود ہے کہ مسئلہ زیر نظر قطعیہ مسائل سے نہین بلکہ اجتہادی ہے قاضی ابوبکر قطعیہ مسائل
سے قرار دیکر یہ کہتے ہین کہ اجتہادی ماننے پر اگر غلطی ہو جاے تو کفر تک نوبت نہ پہونچے
مگر کم از کم فاسق ضرور ہو جاتا ہے کیونکہ اگر بسم اللہ قرآن کی جزو مانی جاے تو تواتر یا احاد سے
ثابت ہونا چاہیے اول صورت تو باطل ہے باین جہت کہ ثبوت تواتر اسکا اگر قرآن سے ہوتا
یقینی تھا تو رائے زنی کی گنجایش نہوتی اور جھگڑے کا خاتمہ ہی ہو جاتا صورت ثانیہ بھی
باطل ہے کیونکہ خبر واحد مفید ظن ہوتی ہے اگر اسے اثبات قرآن مین حجت مانا جاے تو
لازم آئے گا کہ قرآن کا ثبوت یقینی دلیل سے نہو اور قرآن ظنی ہو اگر اسے مان لیا جاے
تو رافضیون کی طرح قرآن شریف مین کمی بیشی اور تغیر و تبدل ماننا پڑیگا اور یہ ایسا خیال
ہے جس سے اسلام کی بیخکنی ہو جاتی ہے امام غزالی رحمہ اللہ قاضی صاحب سے بطریق معارضہ
پیش آتے ہین وہ کہتے ہین کہ تسمیہ کو قرآن سے نہ ماننا اگر تواتر سے ثابت ہے تو نزاع نہونی
چاہیے اور اگر احاد سے ثابت ہے تو قرآن ظنی ہوا۔ یہ کہکر خود ہی یہ سوال کرتے ہین کہ اسکو
قرآن شریف کی جزو نہ ماننا تو عدم ہے اور عدم کو ثابت کرنے کی ضرورت نہین کیونکہ ہر امر کی
ابتدائی حالت عدم ہی ہوتی ہے اور اگر بسم اللہ کو قرآن سے مان لیا جاے تو یہ امر ثابت ہے
نقل کی کیا ضرورت ہے۔ آخر اس سوال کا خود ہی جواب دیتے ہین کہ گو اول صورت پر عدم
ہے لیکن بسم اللہ کا خط قرآنی کے مطابق مرقوم ہونے سے وہم پیدا ہوتا ہے کہ وہ قرآن کی جزو
ہے پس ضروری ہوا کہ قرآن کے جزو ماننے پر کوئی جدا گانہ دلیل پیش کیجاے تو اب سوت
سابقہ تقسیم کی طرف رجوع کرنا پڑے گا یعنی کیا استدلال خبر متواتر سے لیا گیا ہے یا خبر احاد
سے پس ثابت ہوا کہ قاضی صاحب نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کا مورد خود آپ ہی ہین

دوسرون کے خیالات کا اظہار تو ہو چکا۔ میری یہ رائے ہے کہ نقل تواتر سے یہ بات تو ثابت
ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم خدا نے اوتاری ہے اور اس کی تحریر بھی بخط قرآن ہی ہے پس
مسئلہ صاف ہے اسکو جزو قرآنی ماننے یا نہ ماننے پر جھگڑا کرنا کچھ فائدہ نہیں لیکن چند مسائل
شرعیہ ضرور اس کے متعلق ہین مثلاً یہ کہ کیا اسے نماز مین پڑھنا واجب ہے یا نہ کیا جنبی
پڑھ سکتا ہے اور کیا بے وضو اسے ہاتھ لگانا جائز ہے یا نہین۔ تو ظاہر ہے کہ یہ مسائل اجتہادی
ہین قطعی نہین تو چونکہ ان مسائل کا مخرج بسم اللہ ہی ہے جس کے کلام الٰہی کے جزو ہونے
مین نزاع تھی پس ثابت ہوا کہ یہ بحث قطعی نہین ہے اور قاضی صاحب کا خوف دلانا
ساقط ہو گیا (مسئلہ ششم) اس مسئلہ مین یہ ثابت کرنا ہے کہ کیا بسم اللہ قرآن کی جزو ہی
اور کیا منجملہ آیات فاتحۃ الکتاب آیت ہے۔ مدینہ شریف اور بصرہ کے قاری اور کوفہ
کے فقہا اسے فاتحہ کی آیت تسلیم نہین کرتے لیکن مکہ شریف اور کوفہ کے قاری اور
حجاز کے فقہا اسے آیت تسلیم کرتے ہین۔ ابن مبارک اور ثوری کا بھی یہی خیال ہے
اور اس کی چند دلیلین ہین (حجۃ اول) شافعی رحمہ اللہ نے مسلم سے وہ ابن جریج سے
اور وہ ابن ابی ملیکہ سے اور وہ ام سلمہ سے روایت کرتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے سورۂ فاتحہ کو پڑھا اور بسم اللہ الرحمن الرحیم کو ایک آیت شمار کیا الحمد للہ رب
العالمین کو دوسری آیت الرحمن الرحیم کو تیسری آیت مالک یوم الدین کو چوتھی آیت
ایاک نعبد و ایاک نستعین کو پانچوین آیت اہدنا الصراط المستقیم کو چھٹی آیت صراط الذین
انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کو ساتوین آیت قرار دیا۔ تو اس حدیث نے
صاف الفاظ مین بیان کر دیا۔ (دلیل دوم) سعید المقبری اپنے والد سے راوی ہین کہ
ابو ہریرہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا کہ فاتحۃ الکتاب
کی سات آیتین ہین جن سے پہلی آیت بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے (دلیل سوم) ثعلبی نے
اپنی تفسیر مین ابو ہریرہ کی اسناد سے لکھا ہے کہ اس کے والد نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کیا مین تجھے ایسی شئے کی خبر دون جو بعد سلیمان کے میرے سوا کسی کو
نہین ملی مین نے عرض کی ہان یا حضرت تو آپ نے فرمایا نماز پڑھنے کے وقت قرأت قرآن
سے اول کیا پڑھا کرتے ہو مین نے عرض کی بسم اللہ الرحمن الرحیم آپ نے جواب دیا کہ یہی
وہ آیت ہے اس حدیث سے بھی تسمیہ کا قرآن شریف ہونا ثابت ہوتا ہے (دلیل چہارم)

ثعلبی نے باسناد جعفر بن محمد جو کہ اپنے والد سے اور وہ جابر بن عبد اللہ سے راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ نماز شروع کرنے پر کیا پڑھا کرتے ہو میں نے عرض کی کہ الحمد للہ رب العالمین آپ نے فرمایا نہین نہین بلکہ بسم اللہ سے شروع کرنی چاہیے - نیز اسی اسناد سے ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اول بسم اللہ الرحمن الرحیم بعدہ الحمد للہ رب العالمین پڑھا کرتے تھے - اور علی بن ابی طالب کی اسناد سے روایت کرتے ہین کہ آپ ہمیشہ سورت پڑھنے سے پہلے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھا کرتے تھے - اور نیز یہ بھی فرمایا کرتے کہ اسے ترک کرنے سے نقص رہتا ہے اور ابن عباس سے باسناد سعید بن جبیر روایت کی ہے کہ انہون نے ولقد آتیناک سبعا من المثانی کے بارے مین فرمایا کہ سبع مثانی سے سورۂ فاتحہ مراد ہے لوگون نے کہا ساتوین آیت کونسی ہے آپ نے جواب مین بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی - ابو ہریرہ کی اسناد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ام القرآن پڑھنے کے وقت بسم اللہ الرحمن الرحیم کو ترک نکرنا چاہیے کیونکہ یہ اسکی آیات مین سے ابتدائی آیت ہے - اسی اسناد سے ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خداوند کریم نے کہا کہ مین نے سورۂ فاتحہ کو اپنے اور بندے کے مابین تقسیم کر دیا ہے - تو جب بندہ (بسم اللہ الرحمن الرحیم) کہتا ہے تو مین کہتا ہون کہ بندہ نے میری تمجید کی اور جب (الحمد للہ رب العالمین) کہتا ہے تو مین کہتا ہون کہ میرے بندہ نے میری مدح سرائی کی اور جب الرحمن الرحیم کہتا ہے تو اللہ عز و جل فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے میری بہت بڑائی بیان کی اور جب مالک یوم الدین کہتا ہے تو خداوند لایزال فرماتا ہے کہ بندہ نے اپنے آپ کو میرے سپرد کر دیا اور جب (ایاک نعبد و ایاک نستعین) کہتا ہے تو حی قیوم کہتا ہے یہ میرے اور میرے بندہ کے مابین تقسیم عہد ہے اور جب بندہ (اہدنا الصراط المستقیم) کہتا ہے تو خداوند عز و علا فرماتا ہے میرے بندہ نے مجھ سے التجا کی اور مین نے اس کے سوال کو پورا کیا - نیز اسی اسناد سے ابو ہریرہ سے روایت کرتے ہین کہ انہون نے کہا مین مسجد مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھا ہوا تھا اور آپ حاضرین سے باتین کر رہے تھے کہ ایک آدمی آیا اور نماز مین معروف ہوا اس نے تعوذ کے بعد الحمد للہ رب العالمین شروع کر دی آنحضرت نے سنکر اس سے کہا اے شخص

تو نے تو اپنی نماز کو ناقص کر دیا کیا تجھے معلوم نہین کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد کی ایک آیت
ہے یاد رکھ نماز بدون سورۂ فاتحہ مقبول نہین ہوتی تو جو شخص اسکی ایک آیت کو ترک
کرے گا اس کی نماز باطل ہوگی اور اسی اسناد سے طلحہ بن عبید اللہ راوی ہین کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص بسم اللہ کو ترک کرے۔ تو گویا اس نے قرآن شریف
کی ایک آیت ترک کی۔ مسبوقۂ بالا جسقدر احادیث شیخ ابو اسحاق ثعلبی رحمہ اللہ کی تفسیر سے
نقل کی گئی ہین۔ (دلیل پنجم) سورۂ فاتحہ سے پہلے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنی واجب ہے
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۂ فاتحہ کی آیات سے وہ بھی ایک آیت ہے۔ واجب ہونے
کی یہ دلیل ہے کہ خداوند تعالے فرماتا ہے (اقرأ باسم ربک) چونکہ قرآن شریف کا کوئی حرف
بھی بے فائدہ نہین ہے اس لیے باسم کی بازائد نہین ہو سکتی تو زائد نہونے کی صورت
پر اسکا متعلق محذوف نکالنا پڑے گا اور وہ مقتضی ہے چونکہ اقرأ صیغۂ امر وجوب کو مقتضی
ہے تو خدا کے نام سے افتتاح کرنا واجب ٹھہرا اور نماز کے ماسوا دوسری جگہ اسے
وجوباً پڑھنے کا ثبوت نہین ملتا اس لیئے ضروری ہوا کہ نماز مین اس کا پڑھنا واجب ہو
ورنہ آیت کی مخالفت ہوگی۔ (دلیل ششم) بسم اللہ کو بخط قرآن لکھا جاتا ہے اور وہ تمام
الفاظ جو قرآن مین داخل نہین انہین قرآنی خط کے مطابق نہین لکھا جاتا ورنہ اختلاط پیدا
ہوجاتا یہی وجہ ہے کہ سورتون کے نام اور علامتون کو قرآنی خط کے مطابق نہین لکھا جاتا
اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم قرآنی آیت ہے ورنہ بالاتفاق اسے
قرآنی خط پر لکھنے کی کیا وجہ ہے (دلیل ہفتم) اس مین جو کچھ موجود ہے بالاتفاق جو اہل اسلام
قرآن ہے اور بسم اللہ الرحمن الرحیم کا موجود ہونا ظاہر ہے پس کیا وجہ ہے کہ اُسے قرآن
نہ مانا جائے یہی وجہ تھی کہ محمد بن الحسن سے یعلیٰ نے بسم اللہ کے بارے مین جب سوال
کیا تو اونہون نے جواب مین سکوت اختیار کیا۔ ابو بکر رازی کی اس امر کے متعلق یہ رائے
ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم قرآن شریف سے ہے لیکن سورۂ فاتحہ کی آیت نہین بلکہ اسے
نازل کرنے سے سورتون مین علیحدگی ظاہر کرنی مقصود ہے۔ مذکورۂ بالا دونون دلیلون سے
ابطال قول مذکور (ابو بکر رازی) لازم نہین آتا۔ (دلیل ہشتم) بالاتفاق فاتحۃ الکتاب کی
سات آیتین مسلم ہین لیکن امام شافعی رحمہ اللہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو ایک اور (صراط الذین
انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین) کو بھی ایک آیت مانتے ہین اور امام ابوحنیفہ

رحمہ اللہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو آیت نہین تسلیم کرتے البتہ صراط الذین انعمت علیہم کو ایک آیت اور غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کو دوسری آیت مانتے ہین اور عنقریب جداگانہ بحث مین امام ابوحنیفہ صاحب کے خیال کو ضعیف ثابت کرین گے غرضکہ اس صورت پر سورۂ فاتحہ سات آیتون کا مجموعہ نہ رہا سات آیتین بسم اللہ الرحمن الرحیم کو مستقل ایک آیت ماننے پر ہی ہوسکتی ہین ورنہ نہین۔ (دلیل نہم) ہم کہتے ہین کہ سورۂ فاتحہ سے پیشتر بسم اللہ کا پڑھنا واجب ہے اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ اسکو پڑھنا افضل مانتے ہین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ اسے پڑھکر تے تھے تو بحکم واتبعونی آنحضرت کے فعل کی اتباع واجب ہوئی۔ الحاصل جب اسکا پڑھنا واجب ہے تو اس کے آیت قرآنی ہونے مین کیا شک رہا بلاریب وہ سورۂ فاتحہ کی آیت ہوگی اور علاوہ اس کے کوئی مسلمان بھی اس کی علیحدگی کا قائل نہین (دلیل دہم) فرمان نبی علیہ التحیۃ والثنا (کل امر ذی بال لم یبدء باسم اللہ فھو ابتر واجذم) مین ہر امر کو جسکی افتتاح بسم اللہ سے نہو ابتر سے تعبیر کیا گیا ہے اور لفظ ابتر خلل اور نقصان مین مبالغہ کا اظہار کرتا ہے کیونکہ اللہ پاک نے اس لفظ کو کفار کی مذمت مین بیان کیا ہے جو حضرت محمد مصطفی علیہ التحیۃ والثنا کے دشمن تھے فرمایا (ان شانئک ھو الابتر) لفظ امر مین فعل کے لحاظ سے تمام امور شرعیہ اور اعمال دینیہ شامل ہین ظاہر ہے کہ ایمان کے بعد اگر کسیکو فضیلت ہوسکتی ہے تو صرف نماز ہی کو اور کسیکو نہین تو معلوم ہوا کہ تسمیہ علاوہ سورۂ فاتحہ کی جزو ہونے کے اسے نماز مین وجوباً پڑھنا چاہیے ورنہ نماز بوجہ نقصان فاسد ہوگی (یازدہم) روایت ہے کہ آنحضرت فداہ ابی وامی نے ابی بن کعب سے دریافت کیا کہ قرآن شریف مین سب سے کونسی بزرگ آیت ہے تو انہون نے جواب مین بسم اللہ الرحمن الرحیم پیش کی اور آپ نے اس کی تصدیق کی۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ الرحیم تک مستقل آیت ہے لیکن انہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم مین آیت تامہ نہین بلکہ جزو آیت۔ تو دوسری جگہ اسکا آیت کامل ہونا ضروری ہوا اور جو لوگ اسے آیت مانتے ہین وہ سورۂ فاتحہ کے پہلے اسے بھی آیت تامہ ہی مانتے ہین۔ ناقص نہین مانتے۔ (دلیل دوازدہم) معاویہ رحمہ اللہ مدینہ منورہ مین تشریف لے گئے اور لوگون کو نماز پڑھانے کے وقت سورۂ فاتحہ کو بلند آواز سے پڑھا۔ لیکن بسم اللہ الرحمن الرحیم نہ پڑھی۔ نماز سے فارغ ہوتے کے بعد کل مہاجرین اور انصار اپنی اپنی جگہ سے

بولی اُسنے کہ اے معاویہ گیا افتتاح قرآن کے وقت بسم اللہ پڑھنے کا مقام بھول گیا تھا تو معاویہ
رضی اللہ عنہ نے نماز کو دوہرایا اور اس مین بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی - اس حدیث سے
ثابت ہوا کہ تمام اصحاب بالاتفاق بسم اللہ الرحمن الرحیم کو قرآن شریف سے اور منجملہ آیات
سورۂ فاتحہ ایک آیت مانتے تھے نیز یہ کہ اُسکو بلند آواز سے پڑھنا اولی ہے - دلیل سیزدہم
تمام انبیاء اعمال کو بسم اللہ سے شروع کیا کرتے تھے - اس سے لازم آتا ہے کہ ہمارے
رسول مقبول پر بھی اعمال کو بسم اللہ سے ابتدا کرنا واجب ہو اور جب اون پر واجب ہوا تو
لامحالہ آپ کی امت پر بھی واجب ہو گا پس اسکا آیت ہونا ثابت ہوا - مقدمہ اولے کی
یہ دلیل ہے کہ نوح علیہ السلام نے کشتی پر سوار ہونے سے پہلے بسم اللہ مجریہا ومرسٰہا
پڑھا اور سلیمان علیہ السلام نے بلقیس کو خط لکھتے وقت پہلے بسم اللہ لکھی اسپر اگر یہ کہا
جاے کہ انہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم) مین ابتدا مین بسم اللہ کہان ہے بلکہ
انہ من سلیمان مقدم ہے اور سلیمان ع کا نام تسمیہ سے مسبوق ہے پس وجہ دلیل کیا ہے -
مین کہتا ہون معاذ اللہ پیغمبر کی ذات سے یہ امر بعید ہے کہ وہ خدا کے نام سے اپنے نام کو
مقدم کرے اور ایسا ہو نہین سکتا بلکہ اصل بات یون ہے کہ بلقیس کا مکان اسقدر محفوظ
تھا کہ کسی شخص کو اس مین داخل ہونے کی جرأت نہین پڑتی تھی - تمام اطراف پر لشکر کا
پہرہ قائم تھا چونکہ ہدہد نے سلیمان ع کے فرستادہ خط کو بلقیس کی مسند صدارت پر رکھدیا
تھا تو وہ اجنبی خط کو باوجود کثرت لشکر اور پہرہ دارون کے پاے صدارت پر دیکھکر اول تو
متعجب ہوئی لیکن جون ہی اسکی نظر جانور پر پڑی اسکا تعجب جاتا رہا اسے یقین ہو گیا کہ
آورندہ خط یہی جانور ہے اس نے سلیمان ع کا نام پہلے سے سُنا ہی تھا اور وہ جانتی
تھی کہ کل جانور اور جن و بشر سب ان کے مطیع اور فرمان بردار ہین اسے معلوم ہو گیا کہ
فرستندۂ مکتوب سلیمان ع ہی ہین اسوقت انہ من سلیمان بول اُٹھی لیکن چونکہ خط مین مضمون
اصلی سے پیشتر تسمیہ لکھا ہوا تھا اسکی نظر کھولتے ہی تسمیہ پر پڑی اور بول اُٹھی انہ بسم اللہ
الرحمن الرحیم پس معلوم ہوا کہ انہ من سلیمان مقولۂ نبی نہین بلکہ بلقیس کا ذاتی مقولہ ہے - تو معلوم
ہو گیا کہ انبیاے سلف کا ہر عمل بسم اللہ سے شروع ہوتا تھا - اور دوسرے مقدمہ کی
یہ وجہ ہے کہ بحکم قرآن (اولئک الذین ہدی اللہ فبہدٰہم اقتدہ) اے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم پر انبیاے سلف کی اقتدا واجب تھی اور چونکہ انبیا سے ثابت ہو چکا ہے کہ

اعمال سے پہلے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھا کرتے تھے تو بحکم آیت مذکورہ ہمارے رسول مقبولؐ
پر واجب ہونے مین کیا کچھ شک رہتا ہے ہرگز نہیں اور امت پر واتبعوہ سے جناب کے
ہر ایک فعل کی اتباع واجب ہونے کا ثبوت ملتا ہے اور جو فعل ہمارے رسولؐ پر واجب ہوگا
آپکی امت پر بھی واجب ہوگا تو چونکہ بسم اللہ سے ہر فعل کو شروع کرنا ہمپر واجب ہے
اس سے تسمیہ کا آیت ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ علیحدگی کا کوئی بھی قائل نہین (دلیل چہاردہم)
تمام موجودات سے خداوند عز و علا کا وجود مقدم ہے کیونکہ وہ ذات قدیم اور خالق ہے
اور اس کے ماسوا سب اُسکی مخلوق اور حادث ہین اور ظاہر ہے کہ قدیم حادث سے
پہلے ہوا کرتا ہے اور خالق کا وجود مخلوق کے وجود سے اول شروع ہوتا ہے۔ جب
خداوند کریم بلحاظ وجود سب سے مقدم ہے تو اذکار اور عبادات اور کل امور مین بھی اسکا
ذکر مقدم ہونا چاہیے۔ چونکہ بطریق عقل تمام امور سے خداوند کریم کا ذکر کرنا واجب ثابت
ہوتا ہے تو بحکم رسول مقبول (ما راہ المسلمون حسنًا فہو عند اللہ حسن) سے ثابت ہوا کہ قرأت
بسم اللہ الرحمن الرحیم فاتحہ سے پیشتر واجب ہے اور جب پڑھنا واجب ہوا تو لامحالہ وہ آیت
بھی ہوئی لانہ لا قائل بالفرق۔ (دلیل پانزدہم) سورۂ نمل مین تو بسم اللہ الرحمن الرحیم کو قرآن
کے جزو ماننے مین کسیکو بھی کلام نہین لیکن علاوہ اس کے جہان جہان قرآن شریف مین
اس کا ذکر آیا ہے وہان قرآنی خط کے مطابق لکھا گیا ہے تو اسکو قرآن کا جزو ماننا واجب
ہوا جیسا کہ (فبای آلاء ربکما تکذبان) اور (ویل یومئذ للمکذبین) بصورت و خط قرآنی دیکھ کر
انکا قرآنی جزو ہونا قیاس کیا جاتا ہے اسی طرح بسم اللہ کو بھی قیاس کر لینا چاہیے —
(دلیل شانزدہم) روایت ہے کہ رسول مقبولؐ ہر ایک تحریر سے پیشتر برسم قریش (اللہم باسمک)
لکھا کرتے تھے لیکن آیت (ارکبوا فیہا بسم اللہ مجریہا و مرساہا) کے نازل ہونے پر اُسے ترک
کر دیا اور بسم اللہ لکھنی شروع کر دی اور (قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمٰن) کے نزول پر
بسم اللہ الرحمن الرحیم لکھنا شروع کر دیا یہان تک کہ آیت (انہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمن
الرحیم) نازل ہوئی تو آپ نے بھی جملہ تحریرون سے پیشتر دلیا ہی شروع کر دیا۔ وجہ استدلال
یہ ہے کہ تسمیہ کے کل اجزاے قرآنی ہین اور علاوہ اس کے تسمیہ خود قرآن مین بعینہٖ بھی
موجود ہے۔ پس اسکا قرآنی ہونا قطعی امر ہوا۔ کیونکہ اسقدر دلائل موجبات اور شہرت پر
بھی اسے خارج از قرآن سمجھنا جائز ہو تو دیگر آیات کا خارج از قرآن ہونا بطریق اولے جائز ہوگا

اور اس سے قرآن شریف مورد طعن ہوگا (اول مقدمہ) ہم بیان کر چکے کہ رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم پر اس کا نازل ہونا اور اسے بخط مصحفی تحریر کرنا تواتر سے ثابت ہے اور نیز یہ
بھی بیان کر چکے ہین کہ اختلاف کا ماحصل صرف اسی قدر ہے کہ کیا وہ خارج از قرآن نہین تو
اسکا مآل انہین احکام شرعیہ کی طرف ہوگا کہ کیا اسکا پڑھنا واجب ہے کیا اسکو جنبی پڑھ سکتا
ہے اور کیا بے وضو کو اسے ہاتھ لگانا جائز ہے۔ تو مین کہتا ہون کہ ان احکام کے ثابت ہونے
مین احتیاط پائی جاتی ہے پس بحکم خاتم النبیین (دع ما یریبک الے ما لا یریبک) بر کار بند ہونا
واجب ہوا۔ مخالفین کے دلائل ہین (اول) ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خداوند تعالے نے فرمایا کہ مین نے نماز کو اپنے بندے مین دو حصون
پر تقسیم کر دیا ہے تو جب بندہ الحمد للہ رب العالمین کہتا ہے تو مین کہتا ہون میرے بندہ نے
میری مدح سرائی کی اور جب بندہ الرحمن الرحیم کہتا ہے تو مین کہتا ہون کہ میرے بندے نے
میری ثنا کی اور جب بندہ مالک یوم الدین کہتا ہے تو مین کہتا ہون کہ میرے بندے نے
میری تمجید بیان کی اور جب بندہ ایاک نعبد و ایاک نستعین کہتا ہے تو مین کہتا ہون کہ یہ میرے
اور بندہ کے مابین تقسیم ہے۔ حدیث ہذا سے وجہ استدلال دو طرح ہو سکتی ہے (اول)
اس حدیث مین بسم اللہ کا ذکر ہی نہین اگر آیت ہوتی تو اسکا ذکر ضروری تھا۔ (دوم) خدا
تعالے نے نماز کو دو حصون مین تقسیم کرنا فرمایا ہے اور نماز سے سورۂ فاتحہ ہی مراد ہے کما
ہو الظاہر تو بسم اللہ کو خارج از سورت ماننے کے سوا تنصیف درست نہین ہوتی کیونکہ سورۂ
فاتحہ کی سات آیتین ہین تو الحمد للہ سے ایاک نعبد تک ساڑھے تین آیتین خدا کی ہوئین
اور ایاک نستعین سے لے کر آخر تک کی ساڑھے تین آیتین بندہ کی ہونگی اور اگر بسم اللہ
کو بھی آیت تسلیم کر لیا جائے تو خدا کے حصہ کی ساڑھے چار آیتین ہوئین اور بندہ کے
حصہ مین اڑھائی آیتین ہونگی۔ فانقطع المساوات۔ (دوسری دلیل) عائشہ صدیقہ رضی
روایت کرتی ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو تکبیر اور پھر الحمد للہ رب العالمین سے
شروع کیا کرتے تھے۔ پس اس حدیث سے بھی اس کا نہ ہونا مفہوم ہوتا ہے (تیسری
دلیل) اگر بسم اللہ الرحمن الرحیم آیت ہوتی تو الحمد للہ رب العالمین کے بعد الرحمن الرحیم سے
تکرار لازم آتا حالانکہ ایسا نہین۔ ان ہر سہ دلائل کے جواب۔ دلیل اول کا جواب پانچ طریقون
سے ہو سکتا ہے۔ (اول) ہمنے شیخ ابو اسحاق ثعلبی کی اسناد سے ایک روایت نقل

نقل کی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث قدسی مین بسم اللہ الرحمن الرحیم کو سورۂ
فاتحہ کی آیت نہ شمار کیا ہے۔ چونکہ حدیثون مین تعارض پیدا ہو گیا ہے اس لئے ہمارا خیال
مرجح ہوا کیونکہ روایت اثبات نفی کی روایت سے بہرحال مقدم ہے (دوم) ابوداؤد
السختیانی عن النخعی عن مالک عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابیہ نے ابوہریرہؓ سے روایت
کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جسوقت بندہ مالک یوم الدین کہتا ہے تو خداوند
تعالے فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے میری تمجید کی اور یہ میرے اور میرے بندے کے درمیان
حد تقسیم ہے۔ تو مین کہتا ہون کہ مالک یوم الدین کے موقع پر خداوند تعالے نے ہذا بینی وبین
عبدی کہا ہے تو بینی وبین عبدی سے تقسیم ہی مراد ہے اور تقسیم اسی صورت پر ہو سکتی
ہے کہ اگر آیت ہذا سے تین آیتین ہون اور تین پیچھے اور مالک یوم الدین سے پہلے تین آیتین
بسم اللہ کو آیت قرار دینے پر ہی ہو سکتی ہین۔ پس حدیث ہذا بھی ہماری حجت ہوئی۔ (سوم)
جس طرح لفظ نصف عدد آیات مین ہوتا ہے اُسی طرح معنی مین بھی نصف ہو سکتا
ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الفرائض نصف العلم) اس فرمان مین فرائض
کا نصف بلحاظ معنی علم قرار دیا گیا ہے کیونکہ فرائض مین احوال موتی پر بحث ہوتی ہے
اور حیات کی دو قسمین ہین۔ اور شریحؒ کہتے ہین (اصبحت ونصف الناس علی غضبان)
انہون نے نصف کا اطلاق بلحاظ معنی ناس پر کیا ہے کیونکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ بعض
اسپر خوش تھے اور بعض ناراض (چہارم) ہمنے جس قدر احادیث ثبوت دعوی میں پیش
کی ہین ان سے ہمارا دعوی صریح طور پر ثابت ہوتا ہے۔ اور انکی پیش کردہ حدیث مین بسم
اللہ الرحمن الرحیم کا سورۂ فاتحہ سے ہونا یا نہ ہونے کو بیان کرنا ہی مقصود نہین بلکہ اس کے
علاوہ دوسرا امر بیان کرنا مقصود ہے۔ پس ہمارے دلائل بہت قوی اور واضح مین پنجم
ہمنے بیان کیا ہے کہ ہمارا قول اقرب الی الاحتیاط ہے۔ دوسری دلیل کا جواب
امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ دیا ہے ہو سکتا ہے کہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے الحمد للہ
رب العالمین کو بطور اسم کہا ہو۔ جیسا کہتے ہین فلان یقرأ الحمد للہ الذی خلق السموات
اور مراد اس سورت کا پڑھنا ہوتا ہے اور اسی طرح اس موضع پر بھی سمجھ لینا چاہیے
اور کامل جواب انسؓ کی حدیث سے عنقریب دیا جائیگا۔ دلیل سوم کا جواب یہ ہے
کہ بغرض تاکید قرآن شریف مین تکرار بکثرت موجود ہے۔ اور اللہ کے رحمان ورحیم ہونیکو

مکرر بیان کرنا تو بہت ہی اچھی بات ہے ۔ واللہ اعلم ۔

(مسئلہ ساتوان) سورۂ فاتحہ کی تعداد پر نظر تحقیق ۔ بعض شاذ روایتون مین سے یہ روایت میری نظر سے گذری ہے کہ حسن بصری رحمہ اللہ سورۂ فاتحہ کی آٹھ آیتین مانتے ہین لیکن اکثر کے نزدیک بالاتفاق سات آیتین ہین اور قول خداوندی (ولقد آتیناک سبعا من المثانی) کی تفسیر بھی اسی تعداد سے کی گئی ہے ۔ تو جو حضرات بسم اللہ الرحمن الرحیم کو آیت تسلیم کرتے ہین وہ صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کو مستقل ایک آیت مانتے ہین ۔ لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ چونکہ بسم اللہ کو آیت نہین سمجھتے انہین مجبوراً (صراط الذین انعمت علیہم) کو ایک آیت اور (غیر المغضوب علیہم ولا الضالین) کو دوسری آیت ماننا پڑا ۔ ورنہ سات کی تعداد پوری نہوتی ۔ اب مین یہ بیان کرتا ہون کہ ان دونون قولون مین سے امام شافعی رحمہ اللہ کا خیال اولے ہے کیونکہ (اول) (صراط الذین انعمت علیہم) کا وقف سابقہ آیات کے اوقاف کی طرح نہین حالانکہ اوقاف کا ایک طرح کا ہونا لازم ہے ۔ کیونکہ اوقاف قرآنی مین نظر دوڑانے سے ہمین دو طرح کے وقف معلوم ہوتے ہین متقاربہ اور متشاکلہ ۔ سورۂ ق کے کل مقاطع متقاربہ ہین اور سورۂ قمر کے سب ہی متشاکلہ ہین ۔ اور انعمت علیہم کا موقف ان دونون قسمون سے جدا ہونے کے باعث مقاطع سے نہین ہو سکتا ۔ (دوم) غیر المغضوب علیہم ولا الضالین) کو اگر جداگانہ آیت تسلیم کیا جائے تو لا محالہ غیر کو یا تو کلام اول کا مستثنی ماننا پڑے گا یا صفت اور ظاہر ہے کہ صفت موصوف اور مستثنی استثنی منہ تقریباً ایک ہی شے ہوتی ہین تو صفت موصوف یا مستثنی اور مستثنی منہ کے مابین فاصلہ قائم کرنا عقل کے خلاف ہے ۔ بخلاف اسکے اگر ایک آیت مانی جائے تو صفت و موصوف اور مستثنی اور مستثنی منہ مین جدائی نہوگی اور ایک کلام رہے گا اور عقل اسکو تسلیم کرتی ہے ۔ (سوم) در اصل مبدل محذوف کے حکم مین ہوتا ہے ۔ اور معنی مین اس کا لحاظ ترک نہین کیا جاتا تو صراط الذین چونکہ کلام سے بدل واقع ہوئی ہے اس لیئے اصل عبارت اہدنا الصراط الذین انعمت علیہم ہے ۔ لیکن ہدایت یافتہ کی سی ہدایت مانگنا دو شرالطے مشروط ہے ہدایت یافتہ گمراہ اور مغضوب علیہ کے گروہ سے نہو وجہ یہ ہے کہ اگر اس شرط کو سقوط النظر کر دیجئے طالب ہدایت کو ہدایت نہین مل سکتی آیت (الم تر الی الذین

بدلوا نعمۃ اللہ کفرا سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ مورد انعام ہے لیکن پھر وہ گمراہوں اور مغضوب علیہم کے زمرے میں جا ملے اس لیے انہیں ہدایت نصیب نہ ہوئی پس ثابت ہوا کہ صراط الذین انعمت علیہم اور غیر المغضوب علیہم ولا الضالین میں تفریق نہیں ہونی چاہیے بلکہ ان دونوں کا مجموعہ کلام تام ہے۔ پس لامحالہ اسے آیت واحدہ ماننا واجب ہوا۔ اس پر اگر کوئی یہ کہے کہ الحمد للہ رب العالمین اور الرحمن الرحیم گو جدا جدا دو آیتیں ہیں لیکن باایں ہمہ الرحمن الرحیم اپنے ماقبل کے متعلق ہے اور مستقل بنفسہ نہیں ہے تو انہیں علیحدہ علیحدہ دو آیتیں ماننے کی کیا وجہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے کیونکہ الحمد للہ رب العالمین۔ الرحمن الرحیم کے بدون ہی کلام تام ہے کوئی نقص نہیں رہتا پورے معنی حاصل ہوتے ہیں بخلاف اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم کے تاوقتیکہ دوسرا کلام یعنی غیر المغضوب علیہم ولا الضالین نہ ملے کلام تام نہیں ہو سکتا اور کامل معنی مفہوم نہیں ہوتے اور صرف اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم کہنا صحیح نہیں ہوگا فظہر الفرق (مسئلہ آٹھواں) کیا تسمیہ کل قرآنی سورتوں کی ابتدائی آیت ہے یا نہ۔ اس مسئلہ میں میرے بعض امام بھائیوں نے امام شافعی رحمہ اللہ کے دو قول بیان کیے ہیں۔ لیکن محقق امام بھائی بالاتفاق تمام سورتوں میں بسم اللہ کو قرآن شریف میں داخل سمجھتے ہیں۔ البتہ اس امر میں کہ کیا وہ سورۂ فاتحہ کی طرح دوسری جگہ بھی مستقل ایک آیت ہے یا مابعد سے ملکر ایک آیت بنتی ہے ان کے بھی دو ہی قول ہیں۔ بعض حنفیہ نے امام شافعی رحمہ اللہ پر اس مسئلہ میں اجماع کے مخالف ہونے کا اعتراض کیا ہے۔ کیونکہ بزرگان سلف سے کوئی بھی بسم اللہ کو کل سورتوں میں آیت نہیں مانتا۔ لیکن ہماری دلیل یہ ہے کہ تمام سورتوں کے اول تسمیہ کو بخط قرآنی لکھا جاتا ہے پس خارج از قرآن کے کیا معنی۔ فریق مخالف دلیل میں ایک حدیث پیش کرتا ہے۔ ابوہریرہ رض بیان کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سورۂ ملک کی تیس آیتیں ہیں اور کوثر کی تین آیتیں۔ اور بالاجماع ان سورتوں کی تعداد فرمودہ کو بلا تسمیہ پوری مانتے ہیں پس لامحالہ ان سورتوں میں تسمیہ کو آیت نہیں ماننا چاہیے۔ جواب یہ ہے کہ اگر بسم اللہ کو دیگر تمام سورتوں میں بعض آیت مانا جاوے اور دوسری آیت کو ملانے سے آیت تامہ سمجھی جائے تو کوئی بھی اشکال نہیں رہتا

اسپر کوئی یہ کہے کہ تم نے آیت تامہ اُسے قرار دیا ہے پھر اسے بعض آیت کہنے کا کیا حق ہے۔ تو مین کہتا ہون کہ یہ بعید بات نہین ایسا ہوا کرتا ہے جسطرح الحمد للہ رب العالمین ایک مستقل آیت ہے لیکن (و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین) مین مستقل نہین بلکہ جزو آیت ہے ایسا ہی اس جگہ سمجھ لو۔ نیز فرمودہ رسالت پناہ علیہ التحیۃ والسلام (سورۃ الکوثر انما ثلاث آیات) کا یہ مطلب ہے کہ اس سورت کی بلا اشتراک تین ہی آیتین ہین لیکن تسمیہ تمام سورتون مین مشترک ہے۔ پس سوال کی گنجایش نہ رہی۔

(مسئلہ نوان) امام احمد بن حنبل رض سے روایت ہے کہ آپ سورہ فاتحہ کی آیات مین سے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو بھی آیت مانتے ہین مگر آپ کے نزدیک اسے نماز کی ہر رکعت مین بلند آواز سے نہین پڑھنا چاہیے بلکہ آہستہ بخلاف اس کے امام شافعی رحمہ اللہ تسمیہ کو سورۂ فاتحہ کی آیات مین سے آیت مانکر بلند آواز سے پڑھنا فرماتے ہین اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نہ تو اسے سورۂ فاتحہ کی آیت مانتے ہین اور نہ نماز کی کسی رکعت مین بلند آواز سے پڑھنے کے قائل ہین لیکن بلحاظ چند وجوہ ہم یہ کہتے ہین کہ تسمیہ کو بلند آواز سے پڑھنا سنت ہے (وجہ اول) پہلے ہم بدلائل کثیرہ تسمیہ کو سورۂ فاتحہ کی آیت ہونا ثابت کر چکے ہین تو حسب اقتضاے دلیل استقرائی خواہ کوئی سورت ہی کیون نہو وہ تمامہ جہری ہوگی یا سری ۔ نہ ہی تیسری صورت یعنی کچھ حصہ تو سری ہو اور کچھ جہری مگر قرآن شریف مین کوئی بھی ایسی سورت نہین پائی جاتی جس مین تیسری صورت مفقود نہو پس صورت جہریہ مین ضروری ہے کہ وہ کل کی کل بلند آواز سے پڑھی جاے اور تسمیہ کا سورۂ فاتحہ کی آیت ہونا ثابت ہو چکا ہے تو کوئی وجہ نہین کہ اُسے آہستہ پڑھا جاے اور بقیہ آیات کو بلند آواز سے (وجہت دوسری) بلا ریب تسمیہ ذات ذو الجلال کی ثنا اور اسکا تعظیمی ذکر ہے پس بحکم (فاذکروا اللہ کذکرکم آباءکم او اشد ذکرا) اسے بلند آواز سے پڑھنا ضروری ہوا ظاہر ہے کہ انسان اپنے آبا و اجداد پر فخر کرنے کے وقت اُن کے اوصاف اور مدح سرائی کو دلی پسندیدگی سے علی الاعلان بیان کرتا ہے اور کھلم کھلا ہر ایک پر ان امور کا اظہار کرتا ہے۔ لیکن بخلاف اسکے دلی پسندیدگی کی عدم موجودگی کی صورت پر انسان کبھی بھی اعلان کو پسند نہین کرتا بلکہ حتی الامکان ان حالات کو چھپانے اور پوشیدہ رکھنے مین ساعی رہتا ہے۔ پس آبا و اجداد کے کارنامون اور اوصاف کا اظہار بیان کنندہ افتخار بخشتا ہے تو

کیا وجہ ہے کہ ہم خداوندی اوصاف اور اس کے ذکر کو علی الاعلان نہ بیان کرین اور (فاذکروا الله کذکرکم آباءکم او اشد ذکرا) کی تعمیل کیون نہ بجا لائی جاے ۔ (حجت تیسری) ذکر خداوندی کو بلند آواز سے پڑھنا دلالت کرتا ہے کہ پڑھنے والا منکرین اور مخالفین کی قیل و قال سے بے پروا ہو کر اسے فخریہ بیان کر رہا ہے اور بلا ریب یہ امر از روے عقل بھی مستحسن اور قابل تمسک ہونے کے بحکم علیہ التحیۃ والسلام (ما راٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن) از روے شرع بھی مستحسن ہو گا - علاوہ اس کے ہمارے خیال کو اس امر سے زیادہ تقویت ملتی ہے کہ عموماً اخفا اور پوشیدگی عیبی اور ناقص چیز مین ہوا کرتا ہے عیبدار چیز کو بخوف عیبدار ہونے کے ہمیشہ پوشیدہ رکھنے کی کوشش کیجاتی ہے اور اسے کبھی ظاہر نہین کیا جاتا بخلاف اس کے خالص اور بے عیب چیز کو بے کھٹکے علی الاعلان اور کھلم کھلا پیش کیا جاتا ہے تو بھلا عقل اس چیز کو جو پوشیدہ رکھنا کیسے بر ملا رکھو سکتی ہے تاکہ باعث افتخار و شرف مجد و فضل اور اظہار مناقب کو مفید ہو اور بہمہ وجوہ کامل و اکمل اور بار آور ہو یہ ہر ایک جانتا ہے کہ انسان کے لیے اگر کوئی امر باعث فضیلت اور حصول شرف و افتخار ہو سکتی ہے تو یہی کہ ذات ابدی کے ذکر مین دل عظمت کے ساتھ مشغول اور مصروف رہے یہی تو باعث ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے (طوبیٰ لمن مات ولسانہ رطب من ذکر اللہ) فرمایا اور علی ؓ بن ابی طالب (یا من ذکرہ شرف للذاکرین) فرمایا کرتے تھے غرضکہ ایسی مفید چیز کو نہ پڑھا جاے اور بعوض اخفا مین رکھنا عقل جائز نہین رکھتی اسی وجہ سے حضرت علی بن ابی طالب تسمیہ کو ہر نماز مین بلند آواز سے پڑھا کرتے تھے اور آہستہ نہ پڑھنا آپ کا مسلک اور مذہب تھا اگرچہ اثبات دعوی کے لیے جہان تک مین خیال کر سکتا ہون یہی ایک دلیل کافی اور وافی ہے جس کے آگے مخالفین کی قیل و قال کچھ وقعت نہین رکھتی اور بالکل ماند پڑ جاتی ہے - اور میری عقل فتوی دیتی ہے کہ مخالف گروہ کے کلمات صرف اسی ایک دلیل کے مقابلے سے قاصر اور اسکی قوت اور مضبوطی کو توڑ نہین سکتے (حجت چوتھی) امام شافعی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ امیر معاویہؓ نے مدینہ طیبہ مین نماز پڑھانے کے وقت نہ تو بسم اللہ الرحمن الرحیم اور نہ رکوع و سجود مین جانے پر تکبیر کہی نماز سے سلام پھیرتے ہی مہاجرین اور انصار نے کہا اے معاویہ تو نے نماز سے سرقہ کیا ہے سجود و رکوع کے وقت تکبیر کیون نہین کہی اور بسم اللہ الرحمن الرحیم کو کیون نہین پڑھا - تو اسوقت انھون نے نماز کا اعادہ کیا اور اس مین تکبیر و تسمیہ پڑھی -

اس سے امام شافعی رحمہ اللہ اس نتیجہ پر پہونچتے ہین کہ امیر معاویہ بلحاظ اپنی قوت لشکر
اور جاہ و مال اور ہیبت و جلال اپنے زمانہ کے عظیم الشان بادشاہ تھے باوجود اس کے
پھر بھی مہاجرین اور انصار اسکی غلطی اور فراموشی پر اعتراض کرنے سے نہین چوکے اگر بسم اللہ
الرحمن الرحیم جمیع اصحاب انصار و مہاجرین کے نزدیک بلند آواز سے نہ پڑھا کرتے تو وجہ
اعتراض کوئی نہ تھی اور ایسے جلیل الشان بادشاہ کو بلا وجہ ٹوکنے کی کبھی جرأت نہ پڑتی
اور گنجائش انکار نہ تھی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تمام اصحاب انصار و مہاجرین تسمیہ
کو بلند آواز سے پڑھا کرتے تھے (حجت پانچوین) سنن کبیر مین بیہقی رض ابو ہریرہ سے
روایت کرتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز مین بسم اللہ الرحمن الرحیم کو بلند
آواز سے پڑھا کرتے تھے - اس کے بعد شیخ بیہقی رح عمر بن خطاب و ابن عباس اور ابن عمر
و ابن زبیر سے تسمیہ کا جہری صوت سے پڑھنا بیان کیا ہے اور علی رض بن ابی طالب بھی اسے
بلند آواز سے پڑھا کرتے تھے - پس ہمارا دعوی از روے تواتر بھی پایۂ ثبوت کو پہونچ گیا
اور بحکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (اللہم آدار الحق مع علی حیث دار) حضرت علی بن ابی طالب
کے افعال و حرکات کی اقتدا باعث ہدایت یابی اور موجب فلاح و کامیابی ہے (حجت چھٹی)
کلمہ طیبہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کے پہلے ضرور کوئی فعل مضمر ہے یعنی باعانۃ اسم اللہ اشرعوا یا
اسی کے قائم مقام کوئی دوسرا فعل - اور بلا ریب یہ امر ظاہر ہے کہ اس کلمہ کے سُننے سے
معلوم ہو جاتا ہے کہ توفیق خداوندی کے ماسوا معاصی سے اجتناب نہین ہو سکتا - اور
بدون اعانت ناصر حقیقی طاعت اور تمسک بحبل اللہ نہین ہو سکتی نیز یہ کہ کوئی فعل اور کام
مبارک اور موجب بھلائی اور حصول برکات بدون ابتداءِ ذکر خداوندی ناممکن الوقوع ہے
اور ظاہر ہے کہ عبادات اور جملہ اذکار کا مقصود اصلی اور غایت صرف انہین معنون کا ذہن نشین
کرنا ہے اور کوئی نہین تو چونکہ اس کلمہ مبارکہ کے سُننے سے ہی بڑی بڑی برکات اور خیرات
ہاتھ آتی ہین تو لا محالہ اسکا پڑھنے والا زمرہ (کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف و
تنہون عن المنکر) کی شرکت سے مشرف ہوگا کیونکہ اس کلمہ طیبہ کو بلند آواز سے کہکر بہترین طریق
سے سامعین کو امر بالمعروف کی ترغیب دی اور خدا کی طرف رجوع کرنے اور اس سے
طلب خیرات مین استعانت لینے کی تحریک اور جوش پیدا کر دیا پس کوئی وجہ نہین کہ ایسی
مفید اور اتباع کلام ربانی کو بدعت قرار دیا جاے - مخالفین اثبات دعوی مین مندرجہ

ذیل وجوہات بیان کرتے ہین (حجت اول) امام بخاری رحمہ اللہ باسناد انس رض بیان کرتے
ہین کہ اُس نے کہا کہ مین نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر اور عمر اور عثمان رضی اللہ
عنہم کے پیچھے نماز پڑھی یہ سب قرأت کو الحمد للہ رب العالمین سے افتتاح کیا کرتے تھے
اسی حدیث کو امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی باین الفاظ کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم سے قرأت
کو شروع نہین کیا کرتے تھے۔ تیسری روایت مین یون وارد ہے کہ مین نے ان مین سے
کسی کو بھی بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھتے نہین سُنا۔ چوتھی روایت مین ہے کہ ان مین سے
کسی ایک نے بھی بسم اللہ کو بلند آواز سے نہین پڑھا (حجت ثانی) عبد اللہ بن مغفل بیان
کرتے ہین کہ میرے والد نے مجھے بسم اللہ الرحمن الرحیم کہتے سُنا تو کہا اے بیٹا دین
مین بدعت ہے بچو مین نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر اور عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم
کے پیچھے نماز پڑھی مگر ان مین سے ہر ایک صاحب نے الحمد للہ رب العالمین
سے قرات کو شروع کیا پس تجھے بھی نماز مین (الحمد للہ رب العالمین) ہی سے افتتاح
کرنی چاہیے۔ مین کہتا ہون کہ ہر دو روایت مذکورہ مین انس اور ابن مغفل دونون نے
بسم اللہ نہ پڑھنے مین رسول کریم اور تین خلیفون کا ذکر مخصوص کیا ہے مگر حضرت علی بن
ابی طالب کا ذکر نہ کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ بالاتفاق سب آپ کا تسمیہ کو صوت جہری
سے پڑھنا تسلیم کرتے ہین (حجت تیسری) خدائے تعالے فرماتا ہے (ادعوا ربکم تضرعا و
خفیہ) دوسری جگہ فرمایا (واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخفیہ) اور بلا ریب بسم اللہ الرحمن
الرحیم اذکار خداوندی مین شامل ہے۔ پس لامحالہ اسے آہستہ پڑھنا ضروری ہوا۔ دیل
ہذا فقہاء کے استنباط کا نتیجہ ہے مگر دراصل ان سب کا دار و مدار پہلی دونون دلیلون ہی پر
ہے۔ انس کی حدیث پیش کردہ جواب کئی طریق سے ہوسکتا ہے (طریق اول) شیخ ابو حامد
اسفرائنی لکھتے ہین کہ دراصل زیر غور مسئلہ مین انس سے چھ روایتین موجود ہین مگر حنفیہ
نے صرف تین ہی کو بیان کیا ہے یعنی (اول) انس رض بیان کرتے ہین کہ مین نے رسول کریم
ابوبکر۔ عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کے پیچھے نماز پڑھی تو انہون نے نماز مین قرأت کو الحمد للہ
رب العالمین سے شروع کیا (دوم) ان مین سے کسی نے بھی بسم اللہ الرحمن الرحیم
کو نہین پڑھا (سوم) یعنی ان مین سے کسی کو بھی بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھتے نہین سُنا
غرضکہ یہ تینون روایتین دعوی حنفیہ کے مؤید ہین اور باقی تین روایتین ان کے خلاف

مین ہین یعنی (اول) وہی جو ہم پہلے لکھ چکے ہین کہ انس رض روایت کرتے ہین کہ امیر معاویہ پر نماز مین بسم اللہ الرحمن الرحیم کو ترک کرنے پر موجودہ کل مہاجرین و انصار نے اعتراض کیا ہم روایت ہذا نقل کرنے کے بعد لکھ چکے ہین کہ اس سے تسمیہ کا جہری ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ روایت درجہ تواتر کے قریب قریب ہے (دوم) ابو قلابہ انس رض سے روایت کرتے ہین کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکر اور عمر نماز مین بسم اللہ الرحمن الرحیم کو بلند آواز سے پڑھا کرتے تھے (سوم) اس نے پوچھا کہ کیا بسم اللہ کو بلند آواز سے پڑھنا چاہیے یا آہستہ تو جواب مین لاعلمی ظاہر کی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اس مسئلہ مین انس کی روایتون مین بباعث اختلاف گڑبڑ مچی ہوئی ہے اور دو متضاد کلام پائے جاتے ہین توجب الرجوع الی سائر الدلائل مزید برآن اس امر کے تسلیم کرنے سے بڑی بھاری تہمت لازم آتی ہے کیونکہ علی بن ابی طالب تو بسم اللہ الرحمن الرحیم کو بلند آواز سے پڑھا کرتے تھے ہو سکتا ہے کہ بنی امیہ کے عہد سلطنت مین چونکہ آپ کے آثار مٹانے کی غرض سے تسمیہ کو بلند آواز سے پڑھنا ممنوع اور جرم قرار دیا گیا تھا انس رض کا دو متناقض اقوال کو بیان کرنا اسی خوف پر مبنی ہو۔ گو ہمین بظاہر کسی امر کی نسبت شک ہو لیکن اس امر مین ہمین ذرہ بھر بھی شک نہین کہ انس ابن مغفل اور علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کے اقوال مین تضاد پائے جانے کی صورت پر قابل ترجیح وعمل قول علی ہی ہوگا اگرچہ مخالفین کے لیے یہی جواب لاجواب اور ان کے دعاوی کو باطل کردینے کو کافی تھا لیکن تاہم ہم فرض کرتے ہین کہ ہمارے اور فریق مخالف دونون کے دلائل تعارض وتناقض سے خالی نہین مگر اس مین کچھ شک نہین کہ ہمارے دلائل کو نسبتاً ترجیح ضرور ہے کیونکہ (دلیل اول) گروہ مقابل کے راوی انس اور ابن مغفل ہین مگر ہمارے راوی علی بن ابی طالب ابن عباس ابن عمر اور ابی ہریرہ ہین جو سب کے سب بلحاظ علم و فضل اُن سے بڑھے ہوئے تھے اور انہین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قرب زیادہ حاصل تھا۔ (دوم) امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ حدیث واحد بمقابلہ قیاس مقبول نہین ہو سکتی۔ اسی باعث خبر مصراة کو باوجودیکہ وہ الفاظ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک کے تھے صرف اسی خیال سے تسلیم نہین کیا کہ وہ قیاس کے مخالف ہے۔ اس تمہید کے بعد ہم یہ کہتے ہین کہ ہمارا دعوے عقلاً ونقلاً بالکل صحیح اور درست ہے اور عقل فتوے دیتی ہے کہ تسمیہ کو بلند آواز سے پڑھنا اولےٰ ہے

مگر تاہم امام صاحب نے اپنے اصلی اصول کو اس موقع پر ترک کر کے انس اور مغفل کی روایت
کو قیاس صحیح اور امر بدیہی پر ترجیح دی مگر وجہ کچھ نہین بیان کی (سوم) ہر شخص جانتا ہے
کہ سرور کائنات علیہ افضل الصلوات بڑون کو چھوٹون پر عالمون کو جاہلون پر ترجیح اور
کمینون کے مقابلہ مین شرفاء کی زیادہ قدر و منزلت فرماتے تھے - علی بن ابی طالب -
ابن عباس اور ابن عمر بلحاظ علم و فضل انس اور ابن مغفل کی نسبت زیادہ معزز تھے
نیز اکابر ہم خاصا من غیرہم کے لحاظ سے ظن غالب یہی ہے کہ انکی نشست رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے زیادہ قریب ہوتی تھی - ابن مغفل اور انس کی آپ سے پیچھے ہوگی نیز ہو سکتا
ہے کہ سرور کائنات علیہ افضل الصلوات بحبت تعمیل حکم (ولا تجہر بصلاتک ولا تخافت بہا)
زیادہ بلند آواز سے نہ پڑھتے ہون - علاوہ اس کے عام طور پر پایا جاتا ہے کہ ابتدا مین قراۃ
آہستہ پڑھی جاتی ہے بعد ازان رفتہ رفتہ بلند ہو جاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علی بن
ابی طالب ابن عباس اور ابن عمر کو بحبت قربت رسول اللہ نماز مین بسم اللہ الرحمن الرحیم
بلند آواز سے پڑھنے سنائی دیا ہو ابن مغفل اور انس تک بحبت بعد اور نیز بحبت ابتدائے
آہستگی آواز نہ پہنچ سکتی ہو - (چہارم) امام شافعی رحمہ اللہ قول انس رض "کہ رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم قرات صلوۃ کو الحمد للہ رب العالمین سے شروع کیا کرتے تھے" کی تاویل
بیان کرتے ہین ہو سکتا ہے کہ حبیب پاک فداہ ابی و امی نماز مین قرآن مجید کی دیگر سورتون
کے ماسوا سورۂ فاتحہ کو مقدم کیا کرتے تھے پس باین معنی انس کا الحمد للہ رب العالمین
کہنا بمنزلہ اسم ہوگا (پنجم) ہو سکتا ہے کہ روایت انس مین عدم الجہر سے مبالغہ فی الجہر
مراد ہو یعنی آپ بحکم (ولا تجہر بصلاتک ولا تخافت بہا) زیادہ بلند آواز سے نہ پڑھا کرتے ہون
(ششم) جہر امر ثبوتی ہے اور اخفاء (بلند آواز سے نہ پڑھنا) امر عدمی ہے اور ظاہر ہے کہ
روایت ثبوتی عدمی سے اولے ہوا کرتی ہے (ہفتم) ہمارے دعوے کی تائید مین علاوہ
دلائل نقلیہ کے عقلیہ بھی موجود ہین مزید بر آن علی بن ابی طالب جو از جملہ اکابر اصحاب تھے
ان کا بھی اسی پر عمل تھا اور جس شخص نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو امور دینیہ مین پیشوا
اور مقتدا بنایا تو بلا ریب اس نے دین و دنیا مین عروۂ وثقیٰ مین چنگل مارا ہے - باقی
رہی آیت پیش کردہ یعنی (واذکر ربک تضرعا و خفیۃ) تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آیت
مذا کو مطلق ذکر پر محمول کرتے ہین لیکن تسمیہ سے تلاوت قرآن علی سبیل العبادت و

الخضوع مراد ہے پس اس مین جہر اولیٰ ہے (مسئلہ دسوان) دسوان مسئلہ فروعات بسم اللہ الرحمن الرحیم کے بیان مین اور اسکی بہت سی شاخین ہین (فرع اول) شیعہ کا خیال ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو نماز جہری اور سری دونون مین بلند آواز سے پڑھنا سنت ہے مگر جمہور فقہا اس کے مخالف ہین (فرع ثانی) جو لوگ تسمیہ کو قرآنی سورتون کی ابتدا کی آیت نہین مانتے تو قرآن مجید مین اس کے موجود ہونے کے اُن کے دو قول ہین (قول اول) تسمیہ خارج از قرآن ہے اب اس مین دو فریق ہین ایک فریق کہتا ہے کہ قرآن شریف مین تسمیہ کا وجود صرف سورتون کے درمیان باہمی فصل ظاہر کرنے کے لیے تھا اور اب چونکہ ہر شخص کو واقفیت ہوگئی ہے اس لیئے اِس کے لکھنے کی چندان ضرورت نہین رہی اگر نہ لکھی جائے تو ناجائز نہین۔ دوسرا فریق کہتا ہے کہ اسکا سورتون کے اول لکھنا واجب ہے اور یہ کبھی متروک نہین ہونا چاہیے (قول دوسرا) تسمیہ منزل من اللہ خارج از قرآن مجید نہین ہوسکتی بلکہ وہ ایک مستقل آیت ہے اور کسی سورت قرآنی کی ابتدائی آیت نہین ہے۔ اس مین دو فریق ہین۔ ایک فریق کہتا ہے کہ خداوند کریم نے ہر سورت کی ابتدا مین تسمیہ کو علیحدہ علیحدہ اوتارا ہے۔ دوسرا فریق کہتا ہے کہ ایسا نہین بلکہ ایک دفعہ اُسے اوتار کر ہر ایک سورت کے اول اسے لکھنے کا حکم فرمایا ہے اس امر کی دلیل کہ "وہ منزل من اللہ اور خارج از قرآن نہین" ام سلمیٰ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ الرحمن الرحیم کو آیت فاصلی شمار کیا کرتے تھے۔ نیز ابراہیم بن یزید بیان کرتے ہین کہ مین نے عمرو بن دینار سے ذکر کیا کہ فضل رقاشی بسم اللہ الرحمن الرحیم کو خارج از کلام اللہ تصور کرتا ہے اُس نے جواب دیا سبحان اللہ رقاشی نے کیسی جرأت سے کام لیا۔ مین نے سعید بن جبیر کو کہتے سُنا کہ مین نے ابن عباس کی زبانی سُنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جب بسم اللہ الرحمن الرحیم نازل ہوتی تو سمجھ لیتے کہ پہلی سورت ختم ہوگئی اور دوسری شروع ہوئی۔ اور الباہی عبداللہ بن مبارک کہا کرتے تھے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو ترک کرنے سے ایک سو تیرہ آیات کا ترک کرنا لازم آتا ہے۔ ابن عمر اور ابی ہریرہ سے بھی ایسی ہی روایت آئی ہے (فرع تیسری) جو لوگ تسمیہ کو سورہ فاتحہ کی آیت مانتے اور سورہ فاتحہ کو نماز مین پڑھنا واجب قرار دیتے ہین بلا ریب اُن کے نزدیک قرأت بسم اللہ بھی واجب

ہے لیکن اس کے بخلاف فریق مین اختلاف ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور آپ کے تابعین اور نیز حسن بن صالح بن جنی سفیان ثوری اور ابن ابی لیلی کے نزدیک بسم اللہ کو آہستہ پڑھنا چاہیے ۔ بخلاف اس کے امام مالک رحمہ اللہ کا یہ خیال ہے کہ فرض نمازون مین تسمیہ کو بلند اور آہستہ دونون طرح نہین پڑھنا چاہیے اور نوافل مین اختیار ہے چاہے پڑھے خواہ ترک کرے (فرع چہارم) امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بسم اللہ ہر رکعت مین وجوبًا پڑھنا چاہیے لیکن اس امر کے متعلق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے دو قول ہین (روایت اول) ابو یوسف سے معلی روایت کرتے ہین کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ہر رکعت مین پڑھا کرتے تھے ۔ (روایت دوسری) امام ابو یوسف اور امام محمد اور حسن بن زیاد تینون امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہین کہ اگر ابتدائی رکعت مین قرأت سے پہلے تسمیہ پڑھی جاے تو اس نماز مین تا فراغت دوبارہ پڑھنے کی ضرورت نہین اور اگر ہر سورت کے ساتھ پڑھی جاے تو یہ امر مستحسن ہے (فرع پنجم) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سورۂ فاتحہ کی ابتدا مین بسم اللہ پڑھنے سے دوسری سورتون کے ساتھ اعادہ کرنے کی ضرورت نہین رہتی مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بحکم (کل امر ذی بال لم یبدأ بسم اللہ فھو ابتر) اعادہ افضل ہے (فرع ششم) کیا حائضہ اور جنبی کو بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا جائز ہے ، اس مین اختلاف ہے مگر ہمارے نزدیک صحیح یہی ہے کہ جائز نہین (فرع ہفتم) بالاجماع علماء وضو مین بسم اللہ الرحمن الرحیم کو واجب یا مندوب مانتے ہین لیکن عامہ علماء بحسب فرمودہ سرور کائنات علیہ التحیۃ والصلوات الف الف مرات (توضأ کما امرک اللہ) غیر واجب قرار دیتے ہین کیونکہ قرآن شریف مین جہان وضو کی ترتیب بیان کی گئی ہے وہان بسم اللہ کا ذکر نہین کیا گیا ورنہ ضرور ہوتا ۔ اہل ظواہر کا خیال ہے کہ اس کا پڑھنا واجب ہے ۔ اگر وضو مین بسم اللہ کو عمدًا یا سہوًا دونون صورتون مین ترک کرنے سے نماز جائز نہین ہوتی اور اسحاق رح کے نزدیک قصدًا ترک کرنے سے نماز صحیح نہین ہوتی اور سہوًا سے ہو جاتی ہے (فرع ہشتم) کیا بدون بسم اللہ کے ذبیحہ کا کھانا جائز ہے یا نہ ۔ یہ مسئلہ مشہور و معروف ہے ۔ خداے تعالے فرماتا ہے (فاذکروا اسم اللہ علیہا صواف) دوسری جگہ فرمایا (ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ) (فرع نہم) یہ مسئلہ مسلمۂ علماء ہے کہ ہر کام کی ابتدا بسم اللہ سے ہونی چاہیے حتی کہ سونے کے وقت جلوس و قیام عبادت مین مصروف

ہونے سے پہلے گھر میں داخل ہونے اور باہر نکلنے اکل و شرب لین دین کے وقت بسم اللہ
پڑھنی چاہیے۔ دایہ بچے کو پیدائش کے وقت اُٹھاتے ہوئے بسم اللہ پڑھے اور یہ مولود
کے حالات دنیاوی میں سے اول حالت ہے۔ اور مرنے کے بعد قبر میں رکھنے کے وقت
بسم اللہ پڑھنی چاہیے اور یہ اس کی آخری حالت ہے۔ قبر سے اُٹھتے وقت میدان حشر کی
حاضری کے وقت بسم اللہ پڑھنی چاہیے۔ کیونکہ کلمہ مبارکہ کی برکت سے قائل سے آگ
کوسوں دور رہتی ہے (مسئلہ گیارھواں) امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قرآن شریف
کو دوسری زبان میں پڑھنا صحت نماز کے لیئے کافی نہیں ہوتا بلا لحاظ اس امر کے کہ قاری
عربی کلام کو اچھی طرح ادا کر سکتا ہو یا اس سے عاجز ہو۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں
کہ قادر ہو یا عاجز دونوں کو دوسری زبان میں پڑھنا صحت نماز کے لیئے کافی ہے امام ابو یوسف
اور محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ قادر کے لیئے کافی نہیں بلکہ عاجز کے لیئے۔ میرے خیال میں
امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا خیال سچائی سے گرا ہوا ہے یہی تو وجہ ہے کہ فقیہ ابو لیث سمرقندی
اور قاضی ابو زید دبوسی دونوں نے آپ کے قول کو متروک از عمل قرار دیا ہے۔ ہمارے
خیال کی تائید میں بہت سے وجوہ ہیں (وجہ اول) سرور کائنات علیہ التحیۃ والصلوات
ہمیشہ نماز میں کلام منزل من اللہ کو عربی زبان ہی میں تادم حیات پڑھتے رہے۔ تو بحکم
فاتبعوہ آپ کی اتباع اور قدم بقدم چلنا واجبات سے ہے عجیب بات یہ ہے کہ امام
صاحب نے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا پیشانی پر ایک ہی دفعہ مسح کرنے والی حدیث سے
استدلال کرکے وضو کے لیئے مسح ناصیہ کو شرط قرار دیا ہے لیکن حضرت فداہ ابی وامی
کا کلام خداوندی کو عربی ہی زبان پر تادم زیست برقرار رکھنے کو بالکل سقوط النظر کر دیا اور
آنکھ اُٹھا کر اس طرف نہیں دیکھا۔ (حجت دوم) خلفاء راشدین بھی عربی ہی زبان میں
پڑھا کرتے تھے حسب فرمان آنحضرت صلعم (اقتدوا باللذین من بعدی ابی بکر و عمر)
اور نیز بحکم (علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی) (عضوا علیہا بالنواجذ) ہمیں انکی
اقتدا لازم ہے (حجت سوم) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے کل اصحاب نماز
میں قرآن شریف کو عربی ہی زبان میں پڑھا کرتے تھے تو ہمیں ان کے نقش قدم پر چلنا
واجب ہوا کیونکہ آپ نے فرمایا (ستفرق امتی علی نیف وسبعین فرقۃ کلہم فی النار الا
فرقۃ واحدۃ قیل ومن ہو یا رسول اللہ قال ما انا علیہ واصحابی) وجہ استدلال یہ ہے

کہ رسول کریم اور آپ کے جملہ اصحاب نماز مین عربی زبان کے سوا دوسری زبان مین قرآن شریف
کو نہین پڑھا کرتے تو جو شخص اس کے خلاف مثلاً فارسی زبان مین پڑھے گا تو (ما انا علیہ و
اصحابی) کے سلسلہ سے ہوگا۔ (حجت چہارم) کل اہل اسلام اس امر مین یکزبان ہین کہ نماز
مین قرآن مجید کو انہین الفاظ مین پڑھنا چاہیے جنہین وہ اوتارا گیا ہے اس طریق سے اعراض
اختیار کرنے والا اطاریب (و یتبع غیر سبیل المومنین) کی ذیل مین شمار ہوگا (حجت پنجم) انسان
کو نماز مین قرآن شریف پڑھنے کا حکم ہے خداوند تعالے فرماتا ہے (فاقرؤوا ما تیسر من القرآن)
رسول اللہ نے اعرابی کو (اقرا ما تیسر لک من القرآن) پڑھنے کا حکم دیا ہے تو عربی زبان
کو چھوڑ کر مثلاً فارسی زبان مین پڑھنے والا حکم مذکور کا پابند اور عامل نہین ہوگا کیونکہ (اول)
خداے تعالے فرماتا ہے (و انہ لتنزیل من رب العالمین) سے لے کر تا (بلسان عربی مبین)
(دوم) خداے تعالے نے فرمایا (وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ) (سوم) آیت (ولو
جعلناہ قرانا اعجمیا) مین کلمہ لو حسب مسلمہ نحویین انتفاء الشئ لانتفاء غیرہ کو مقتضی ہے تو
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند لایزال نے قرآن مجید کو عجمی نہین بنایا بلکہ عربی زبان
مین نتیجہ یہ ہوا کہ عجمی زبان مین لفظ قرآن کا اطلاق نہین ہو سکتا (چہارم) خداوند تعالی
فرماتا ہے کہ (قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل ہذا القرآن لا یاتون بمثلہ و
لو کان بعضہم لبعض ظہیرا) تو کلام ہذا کو اگر فارسی زبان مین لایا جاوے تو ہم پوچھتے ہین
کیا اسے عین کلام عربی کہا جائے گا یا اس جیسا۔ اور یا نہ عین کلام نہ مثل کلام۔ پہلی
صورت تو بداہتہً باطل ہے اور ایسی ہی دوسری صورت کیونکہ فارسی کلام کو مثل کلام
عربی کہنے سے (علی ان یاتوا بمثل ہذا القرآن لا یاتون بمثلہ) کے دعوے مین سقم لازم
آئے گا اور خداے تعالے اس سے پاک ہے۔ پس جب کلام فارسی عین کلام عربی اور
مثل کا اطلاق باطل ہوا تو ثابت ہو گیا کہ فارسی کلام پڑھنے والے کو قاری قرآن نہین
کہا جا سکتا بلکہ غیر قرآن۔ اور حکم کی پابندی نہین کی بلکہ خلاف حکم کو اختیار کیا ہے تو حکم
کی خلاف ورزی سے اجتناب اور پرہیز کرنا ضروری ہے اور اپنے اصلی فرض سے
ادھر ادھر نہین پھرنا چاہیے۔ (حجت ششم) ابن منذر ابی ہریرہ رض سے روایت
کرتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز بدون سورۂ فاتحہ کے مقبول
نہین۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کو فارسی زبان مین لایا جاتا تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

اسے قرآن تسلیم کرین گے یا نہین۔ پہلی صورت سے تو سراسر جہل ٹپکتا ہے اور اجماع امت کے خلاف ہے۔ کیونکہ (اول) دوستان دربہشت کو کوئی دانشمند اور عقلمند قرآن نہین کہہ سکتا (دوم) عربی زبان کو دوسری زبان مین لانے سے مثل قرآن لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے۔ (حجت ہفتم) عبداللہ بن ابی اوفیٰ روایت کرتے ہین کہ ایک شخص نے جناب رسالتمآب فداہ ابی وامی کی خدمت بابرکت مین عرض کی کہ یارسول اللہ مجھہ مین قرآن شریف حفظ کرنے کی قابلیت نہین اور بطریق احسن نماز مین نہین پڑھ سکتا۔ آپ نے (سبحان اللہ والحمد للہ الی آخرہ) پڑھنے کا حکم دیا۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ دراصل سائل نے حفظ قرآن کی ناقابلیت کا عذر اور عربی زبان کا صحیح مخرج ادا نکر سکنے کی درماندگی پیش کرنے سے اس کے قائم مقام کی اجازت چاہی تھی تو آپ نے اس کے عذر کی طرف مطلق خیال نہ کیا بلکہ تسبیح پڑھنے کا جو عربی زبان مین ہے حکم دیا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ دوستان دربہشت کو قرأت قرآن کے بدلے کافی سمجھنا باطل ہے (حجت ہشتم) کہتے ہین کہ انجیل کا پہلا کلام بسم الا با رحمانا مرحیانا تسیہ کا بالکل ترجمہ ہے۔ اگر ہم ترجمہ قرآنی کو عین قرآن مان لین تو بلا ریب یہ کہنے کا حق ہوتا ہے کہ یہ قرآن انجیل سے اخذ کیا گیا ہے۔ لیکن چونکہ انہون نے ایسا نہین کہا تو معلوم ہوا کہ ترجمہ قرآن قرآن نہین ہوسکتا۔ (حجت نہم) آیت (فابعثوا احدکم بورقکم ہذہ الی المدینۃ فلینظر ایہا ازکی طعاما فلیاتکم برزق منہ) کا فارسی زبان مین ترجمہ یہ ہوسکتا ہے کہ بفرستید یکے از شما با نقرہ بشہر پس بنگرد کہ کدام طعام بہتر است پارہ از آن بیاورد تو ظاہر ہے کہ کلام بعینہ لوگون کے کلام سے ملتا جلتا ہے تو بحکم رسالتمآب (ان صلاتنا ہذہ لا یصلح فیہا شئی من کلام الناس) کلام مذکور صحت نماز مین کافی نہوا اور اسیطرح تمام قرآنی آیات کے ترجمہ سے نماز صحیح نہوگی۔ کیونکہ آیات قرآنی مین کوئی تفریق کا قائل نہین ہے نیز بعینہ یہی تقریر قول خداوندی (ہماز مشاء بنمیم) سے لے کر بعد ذلک زنیم تک مین بھی جاری ہوتی ہے کیونکہ فارسی زبان مین اسکا ترجمہ کیا بلحاظ معنی اور کیا بلحاظ الفاظ عام لوگون کے کلام کی طرح گالی ہی مین ہوگا۔ ایسا ہی فرمودہ خداوندی (وادع لنا ربک یخرج لنا مما تنبت الارض من بقلہا وقثائہا) کا ترجمہ بھی معنی والفاظ مین عام لوگون کی طرح ہی ہوگا لیکن اگر انہین آیات کو بعینہ عربی الفاظ مین پڑھا جاے تو یہ اعتراض وارد نہین ہوتا کیونکہ قرآن شریف کے الفاظ کی بندش عاجز کرنے والی اور اپنی عمدہ ترکیب کی وجہ سے لوگون کے کلام سے خود بخود ممتاز ہے عجیب بات

ہے کہ فریق مقابل آخر تشہد مین کلام الرجال سے ملتی جلتی دعا پڑھنے سے نماز کو فاسد قرار دیتا
ہے مگر اس موقع پر ترجمہ آیات کو صحت نماز کے لیے کافی قرار دیا ہے حالانکہ عوام الناس کی قیل
وقال اور ان آیات کے تراجم کے ایک جنس ہونے مین سر مو بھی فرق نہین پایا جاتا -
(حجت دہم) حضرت رسالتمآب فداہ ابی وامی فرماتے ہین (انزل القرآن علی سبعة احرف
کلہا شاف کاف) تو اگر زبان عربی کے ماسوا عجمی زبان مین ترجمہ کرنے سے قرآن کا اطلاق
ہو سکتا ہے تو نزول قرآنی سات حروف مین منحصر نہین رہے گا بلکہ حروف کی تعداد
بڑھ جاے گی کیونکہ ہر ایک زبان مین علیحدہ قرآن ہوگا (حجت یازدہم) امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ
کے نزدیک نماز ہر ایک آیت کے پڑھ لینے سے صحیح ہو سکتی ہے - اور بلا ریب توریت
مین بہت سی ایسی آیات جنمین ثناء خداوندی اور امورات عقبیٰ کی عظمت اور دنیا کی
حقارت موجود ہین جو قرآنی آیات کے بالکل مطابق ہین تو فریق مخالف کے خیال کے مطابق
انجیل و توریت کی آیات اور زید و عمرو کے کلام صحت نماز کے لیے کافی ہونے چاہییں گو اپنی
زندگی مین قرآن شریف کا ایک حرف بھی مُنہ سے نہ نکلے اور زید و عمرو کے کلام پر ہی مواظبت
کیون نہ اختیار کرلے (فانہ یلیق اللہ تعالے مطیعا) اور ظاہر ہے کہ یہ وطیرہ شیوہ مسلمانی کے مخالف
اور اس سے کوسون بعید ہے - (حجت دوازدہم) سورۂ فاتحہ کا ترجمہ یہی ہو سکتا ہے کہ
(الثناء للہ رب العالمین ورحمان المحتاجین والقادر علی یوم الدین انت المعبود وانت المستعان
اہدنا الے طریق اہل العرفان لا الے طریق اہل الخذلان) جب یہ معلوم ہو گیا کہ مذکورۂ بالا
قدر یا اس کے قریب قریب سورۂ فاتحہ کا ترجمہ ہو سکتا ہے تو کوئی خطبہ لے لیا جاے اس قدر
مضمون پر وہ بھی حاوی ہوگا تو ضروری ہوا کہ کل خطبہ صحت نماز کے لیے کافی ہوگا حالانکہ یہ باطل
ہے اور اس کے ابطال سے اصل دعوے کے فاسد ہونے مین بھی کچھ شبہ نہ رہا - (حجت
سیزدہم) اگر ترجمہ بزبان عجمی کو قرآن کہنا جائز ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سلمان فارسی
کو فارسی زبان مین پڑھنے کی اجازت دیتے اور نیز نماز مین پڑھنے کی بھی رخصت ہوتی - نیز
صہیب کو رومی زبان مین اور بلال کو حبشی زبان مین پڑھنے کی اجازت دیجاتی اور بلا ریب
عوام الناس مین مشتہر ہوتی اور کل اہل زمان کو اس مسئلہ کے جواز کی اطلاع ضرور ہوتی بلکہ وہ
مشکلات سے جو غیر زبان کے سیکھنے کے وقت پیش آتی ہین رہائی پاتے اور نیز ہر قوم کے
لیے یہ امر کچھ کم باعث فخر نہوتا کہ وہ کلام الٰہی کو اپنی اپنی مخصوص زبان اور لغت مین حاصل

کر سکتے ہین اور عقل سلیم والے جانتے ہین کہ اس صورت پر قرآن کریم بالکل نیست و نابود ہو جائیگا
اور دنیا مین اسکا وجود نہ مل سکتا۔ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ ایسا خیال ہے جسکا کوئی مسلمان قائل نہین
(حجت چہاردہم) اگر نماز مین قرآن شریف کو فارسی زبان مین پڑھنا جائز ہوتا تو لامحالہ عربی
زبان مین پڑھنا ممنوع ہوتا حالانکہ معاملہ برعکس ہے۔ ہمارا یہ کہنا کہ عربی زبان مین قرأت
ممنوع ہوتی اس وجہ پر ہے کہ عربی زبان سے محض ناآشنا اور جو قرآن شریف کو سمجھنے کی
عربی زبان سے جاہل ہونے کے باعث ذرا بھی قابلیت اور استعداد نہین رکھتا اور معانی کلام
الٰہی کو صرف فارسی زبان ہی مین سمجھ سکتا ہے اور اسی کے ذریعہ سے اس کے مطالب اور
مقاصد اور ستھرے اصولون سے اپنے دل و دماغ کو روشنی پہونچا سکتا ہے اور مضامین متعلقہ
امورات عقبیٰ و ثنائے خداوندی تحریص و ترغیب آخرت اور دنیا سے نفرت کرنے کے
مطالب کو صرف فارسی زبان ہی مین حاصل کر سکتا ہے تو ایسے شخص کے لئے ملا رب
قرآن شریف کو عربی زبان مین پڑھنا مفید نہین ہو سکتا کیونکہ نماز کی اصل غرض صرف انہین
فوائد کو حاصل کرنا ہے جو اسے فارسی زبان سے معلوم ہو چکے جیسا کہ واقم الصلوٰۃ لذکری
اور افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوبہم اقفالہا سے ظاہر ہوتا ہے بخلاف اس کے عربی زبان
مین اسے ان فوائد مین سے ذرہ بھر بھی فائدہ نہین مل سکتا تو کوئی وجہ نہین کہ ایسے شخص کے
لئے عربی زبان مین پڑھنا ممنوع نہو کیونکہ عربی زبان سے مقصود اصلی زائل ہو جاتا ہے
اور اس کے پڑھنے سے بڑے بڑے فوائد اور عجائبات سے محرومی ہوتی ہے لیکن
چونکہ فارسی زبان قرآن شریف کی اصلی زبان کے قائم مقام نہین ہے اور نہ کوئی اس کا
قائل ہے لامحالہ ہمین فارسی زبان مین پڑھنے کو ناجائز تسلیم کرنے مین کچھ بھی تامل نہین
ہوگا (مسئلہ پانزدہم) نماز پڑھنے کا استمراری حکم تو موجود ہے اور امر فارق بالکل ظاہر ہے
صورت اول اس لئے کہ تکلیف ثابت ہے اور اصل مین امر ثابت کو ابقا لازم ہے رہی
دوسری صورت تو اس کا ظاہر ہونا باین طریق ہے کہ قرآن عربی کی تلاوت جس طرح غرض
حصول معانی ہوا کرتی ہے اسیطرح حصول الفاظ کے لیے بھی ہوتی ہے کیونکہ (اول) قرآن
شریف کی صفت اعجازی صرف بجہت فصاحت کا ملہ ہی ہے اور ظاہر ہے کہ فصاحت
کا تعلق الفاظ سے ہوتا ہے۔ (دوم) صحت نماز کا الفاظ قرآنی کے پڑھنے پر موقوف و منحصر
ہونا بعینہ انہی الفاظ کو حفظ کرنے کو واجب ٹھہراتا ہے اور بڑے بھاری گروہ کے سینے

مین ان الفاظ کے موجود رہنے سے اس کے بالکل معدوم ہوجانے کا خوف نہین رہتا
اور بالکل اطمینان پیدا کر دیتا ہے اسکی بقار مین ذرا بھی خدشہ باقی نہین رہتا تحریف کا
خطرہ اُٹھ جاتا ہے اور وعدۂ خداوندی (انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون) کا ایفار بھی اسی
طریق پر ہو سکتا ہے۔ لیکن بخلاف اس کے اگر نماز مین بعینہٖ الفاظ قرآنی کو پڑھنا شرط قرار
دیا جاے تو بہت سے خطرات اور خوف لاحق ہوجائینگے اور مقصود اصلی مفقود ہوجائیگا
فثبت ان المقتضی قائم والفارق ظاہر۔ فریق مخالف ثبوت دعوی مین مندرجہ ذیل دلائل پیش
کرتا ہے (دلیل اول) روایت ہے کہ عبد اللہ ابن مسعود ایک شخص کو قرآن شریف پڑھایا
کرتے تھے جب انہون نے (ان شجرۃ الزقوم طعام الاثیم) پڑھایا اور چونکہ مبتدی عجمی تھا اس نے
بجاے اثیم یتیم پڑھا تو انہون نے طعام الاثیم کی جگہ طعام الفاجر پڑھایا کہا کہ قرآن شریف مین
بجاے علیم حکیم پڑھنے سے کچھ حرج واقع نہین ہوتا حرج اسیوقت ہو سکتا ہے کہ اگر بجاے
آیت رحمت عذاب کی آیت کو پڑھا جاے۔ (دوم) خداوند تعالے فرماتا ہے (وانہ
لفی زبر الاولین) اس مین قرآن شریف کا کتبہاے سابقہ مین موجود ہونے کی خبر دیگئی
ہے اور یہی مضمون دوسری جگہ فرمایا (ان ہذا لفی الصحف الاولی صحف ابراہیم وموسی)
اور بالاجماع یہ امر ثابت ہے کہ کتب ہاے سابقہ مین قرآن شریف کے موجودہ الفاظ
یا عبارت موجود نہ تھی بلکہ عبرانی اور سریانی زبان تھی (سوم) خداوند کریم آیت (واوحی
الی ہذا القرآن لانذرکم بہ) مین وجہ نزول قرآنی بیان فرمایا ہے حالانکہ عجمی لوگ! دقیقہ قرآنی
مطالب اور مقاصد کو انہین کی زبان مین نہ بیان کیا جاے بالکل سمجھ نہین سکتے تو بلحاظ
اصل غایت عجمیون کو انکی زبان مین سمجھانا ضروری ہوا تو خداوند لایزال نے عجمی زبان کو بھی
قرآن ہی قرار دیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن کریم کو فارسی زبان مین لانے جانے
سے بھی قرآن ہی کہلائیگا۔ پہلی دلیل کا یہ جواب ہے ابن مسعودؓ کے حالات عجیب و
غریب سُنے گئے ہین کہتے ہین کہ وہ ہمیشہ (انا مومن ان شاء اللہ) کہا کرتے تھے حالانکہ
کسی صحابی سے اس مذہب کی تائید نہین سُنی گئی اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے قول
مذکور کے بارے مین یہ بیان کیا ہے کہ اس کلمہ کو کہنے والا دین مین مذبذب ہوتا
ہے اور مذبذب کبھی مومن نہین ہو سکتا تو اب ہم پوچھتے ہین کہ اگر کسی مسئلہ مین ابن مسعود
قول قابل حجت ہو سکتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ کلمہ مذکورہ مین اسے حجت نہ مانا جاے

ور اگر قابل حجت نہین تو مسئلہ زیر بحث پر اعتماد کرنے کی کیا ضرورت اور کیا وجہ ہے اور وجہ ترجیح کیا ہے بخدا امام صاحب کی ذات سے یہ متضاد اقوال عجیب معلوم ہوتے ہین نیز ابن مسعودؓ کے نزدیک معوذتین اور سورۂ فاتحہ کو قرآن شریف سے نکال دینا بیان کیا جاتا ہے پس لامحالہ آپ کو حسن ظن سے کام لے کر یہ کہنا چاہیے کہ وہ ان مذاہب سے رجوع کر چکے ہین اور آیت پیش کردہ یعنی (انہ لفی زبر الاولین) سے قصص قرانی کا موجود ہونا مراد ہے اور (لانذرکم بہ) سے معانی قرآنی اور مطالب فرقانی سے انذار مراد ہے دلائل قاطعہ مذکورہ اور براہین ساطعہ مسبوقہ کے ہوتے ہوے اسقدر مجاز لے لینا جائز نہین۔ (مسئلہ تیرہوان) امام شافعی رحمہ اللہ نے اول اول مقتدی کے لیئے قرأت سورۂ فاتحہ صلوۃ سری اور جہری دونون مین ضروری نہین فرمایا بلکہ مقتدی کو امام کے پیچھے صرف سری نمازون مین سورۂ فاتحہ پڑھنے کا حکم دیتے تھے اور ابن مبارک اور مالک اور احمد رحمہم اللہ کا بھی یہی خیال ہے لیکن قول ثانی مین آپ نے دونون طرح کی نمازون مین قرأت فاتحہ کو واجب قرار دیا ہے۔ بخلاف اس کے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کل حالات یعنی سری وجہری مین مقتدی کے لیئے قرأت خلف الامام کو مکروہ سمجھتے ہین۔ مندرجہ ذیل دلائل سے ہمارے دعوے کو تائید ملتی ہے (دلیل اول) خداوند تعالے نے فرمایا (فاقرؤا ماتیسر من القرآن) حکم ہذا مخصوص نہین بلکہ عام ہے مقتدی امام دونون کو شامل ہے (دلیل دوم) بحکم فاتبعوہ ہمین رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی اور اتباع اختیار کرنی چاہیے ظاہر ہے کہ آنجناب نماز مین پڑھا کرتے تھے البتہ یہ خیال کہ اول تو آپ کو مقتدی بننے کا اتفاق ہی کم ہوگا اور اگر ایسا ہو بھی تو آپ نے ترک کر دیا ہو مگر دراصل یہ امر از قبیل معارضہ ہے (دلیل سوم) ہم بیان کر چکے ہین کہ حکم (اقیموا الصلوۃ) سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کل افعال متعلقہ نماز کا مجموعہ مراد ہے اور منجملہ افعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرأت فاتحہ بھی ایک فعل ہے پس لامحالہ اقیموا الصلوۃ مین سورہ فاتحہ کے پڑھنے کا حکم بھی پایا گیا۔ فلزم التعمیل۔ (دلیل چہارم) حدیث (لاصلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب) مین صاف طور پر حکم موجود ہے جیساکہ وجہ استدلال علی سبیل توضیح بیان ہوچکی اگر اسپر حدیث ہذا کو بحالت انفراد مخصوص ہونا بروایت جابرؓ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص نماز مین سورۂ فاتحہ نہ پڑھے تو اسکی نماز مقبول نہین ہوتی

اگر بحالت اقتدار مقبول ہے۔ بیان کیا جاے تو اس کے جواب مین صرف اسی قدر کہنا کافی ہے کہ حدیث پیش کردہ مظنون ہے اور بس۔ (دلیل پنجم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارکان نماز کی تعلیم اعرابی کو دیتے ہوے بلا تخصیص (ثم اقرأ ما تیسر من القرآن) فرمایا اور حکم ہذا حالت اقتدار اور امامت دونون کو شامل ہے ورنہ تخصیص کی ہوتی۔ (دلیل ششم) ابو عیسی ترمذی اپنے جامع مین باسناد محمود بن ربیع روایت کرتے ہین کہ عبادہ بن صامت نے بیان کیا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز مین قرات شروع کی اور آپ پر پڑھنا بوجھل سا ہوا تو آپ نے بعد از فراغت نماز فرمایا کیا وجہ ہے کہ تم امام کے پیچھے نماز مین پڑھتے ہو ہم نے عرض کی بخدا ہم سے ایسا ہی ہوا تو آپ نے فرمایا امام کے پیچھے سوا‌ے سورۂ فاتحہ کے کچھ نہ پڑھا کرو کیونکہ بدون قرات فاتحہ نماز مقبول نہین۔ ابو عیسی نے اس حدیث کو حسن کہا ہے (دلیل ہفتم) امام مالک رحمہ اللہ مؤطا مین علاء بن عبد الرحمن سے روایت کرتے ہین کہ اُس نے ابو سائب مولے ہشام سے سُنا کہ مین نے ابو ہریرہؓ سے سُنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص نماز مین سورۂ فاتحہ نہ پڑھے اُس کی نماز ناقص ہوتی ہے وہ کہتا ہے کہ اسپر مین نے ابو ہریرہؓ سے پوچھا کہ حالت اقتدا مین بھی کیا یہی حکم ہے انہون نے جواب دیا کہ ہان اے فارسی اپنے دل مین اسے پڑھ لیا کرو۔ اس حدیث سے دو طرح سے استدلال ہو سکتا ہے (اول) خصم تسلیم کرتا ہے کہ مقتدی کی نماز بدون قرات ناقص نہین ہوتی حالانکہ یہ نص کے خلاف ہے (دوم) حدیث مذکورہ مین سائل نے بعد سماعت حکم (من صلی صلوۃ لم یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج) ابو ہریرہؓ کی خدمت مین تخصیصًا قرات خلف الامام کے متعلق سوال پیش کیا جسپر آپ نے وجوب قرات کا فتوی دیا ہے۔ پس اس سے ہمارے مطلوب کی تائید ہوتی ہے۔ (دلیل ہشتم) ابو ہریرہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین آپ نے فرمایا کہ خداوند تعالے نے فرمایا کہ مین نے اپنے اور بندے کے درمیان نماز کو دو حصون مین تقسیم کر دیا ہے حدیث ہذا مین تنصیف کو نماز کے لوازمات سے بیان کیا ہے نیز تنصیف ہذا کا مبنے قرات پر ہونا بیان ہوا ہے پس اس سے قرات کا نماز کے لوازمات سے ہونا معلوم ہو گیا۔ اور ظاہر ہے کہ جس طرح تنصیف منفردہ کی نماز سے متعلق ہے اسیطرح بحالت اقتدا بھی ہوگی (دلیل نہم)

دار قطنی نے باسناد عبادہ بن صامت روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جہری نمازون مین ایک نماز پڑھائی نماز سے فارغ ہو کر آپ نے چہرہ مبارک کو ہمارے مقابل کر کے فرمایا قرأت جہری کے وقت بھی کیا کچھ پڑھا کرتے ہو۔ حاضرین مین سے بعض نے عرض کی ہان ایسا کیا کرتے ہین آنحضرت نے فرمایا (مالی انازع فی القرآن) قرأت جہری کے وقت بجز سورۂ فاتحہ اور کچھ نہین پڑھنا چاہیے کیونکہ بدون قرأت فاتحہ نماز مقبول نہین ہوتی (دلیل دہم) بہت سی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۂ فاتحہ کے پڑھنے سے ثواب عظیم ملتا ہے ظاہر ہے کہ یہ منفرد اور مقتدی دونون کو شامل ہے تو ضروری ہوا کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ثواب عظیم حاصل ہونے کا موجب ہوا۔ اور جو لوگ اس طرف گئے ہین اُنھون نے قرأت کو واجب ہی بیان کیا ہے (دلیل یازدہم) بدون قرأت فاتحہ نماز باطل نہ ہونے کو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ بھی تسلیم کرتے ہین۔ لیکن ہمارے نزدیک اس کا نہ پڑھنا موجب ابطال نماز ضرور ہے۔ پس معلوم ہوا کہ سورۂ فاتحہ پڑھنے مین احتیاط زیادہ پائی جاتی ہے اور بحکم (دع ما یریبک الی ما لا یریبک) واجب ٹھہری۔ (دلیل دوازدہم) اگر بوجہ بعد یا کسی اور وجہ سے امام کی قرأت مقتدی تک نہ پہونچ سکے اور خود وہ بالکل ساکت اور خاموش کھڑا رہے تو ایسی صورت مین اس کے مہمل ہونے مین کیا شبہ ہوا کیونکہ (قرأت الامام قرأت لہ) کی صورت رہی نہین۔ بہر حال ساکت کی نسبت قاری کی فضیلت بحکم (افضل الاعمال قرأت القرآن) زیادہ ہوئی۔ مذکورۂ بالا حالت مین ساکت پر قاری کی زیادہ فضیلت ثابت ہونے سے اس کا واجب ہونا معلوم ہو گیا کیونکہ کوئی بھی قائل بالفرق نہین۔ (دلیل سیزدہم) اگر اقتداء کو قرأت سے مانع ہونا تسلیم کر لیا جاے تو اقتداء ممنوع بلکہ حرام ہونی چاہیے کیونکہ قرآن شریف کا پڑھنا عبادت عظیم ہے اور عبادت سے روکنے والی چیز بلا ریب حرام ہوتی ہے لیکن چونکہ ایسا نہین بلکہ برعکس ہے تو معلوم ہوا کہ اقتدا قرأت کو منافی نہین۔ (دلائل امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ) امام صاحب اثبات دعوی مین قرآن و حدیث کو پیش کرتے ہین۔ آیت قرآنی تو (و اذا قری القرآن فاستمعوا لہ و انصتوا) ہے جسکے متعلق ہم نے آئندہ اوراق مین اسی آیت کے ذیل مین کامل بحث کرنیکے بعد وضاحت سے بیان کیا ہے کہ آیت مذکورہ امام صاحب کے مفید مطلب نہین ہے۔ لہذا تفسیر ہذا کے اس مقام کو مطالعہ کر لینا چاہیے اور اگر گفتۂ بیہقی کے خلاف انہین صحیح بھی مان لیا جاے

تو چونکہ ہمارے دعوے کے ثبوت مین بھی احادیث ہین تو تعارض احادیث کے وقت وجہ ترجیح کا وجود ضروری ہے اور ہم کئی وجوہ سے وجہ ترجیح بیان کر سکتے ہین۔ (وجہ اول) ہمارے خیال کے مطابق نماز مین قرآن شریف پڑھنے کا شغل ہوتا ہے جو عظیم اطاعت اور عبادت ہے بخلاف اس کے فریق مخالف کے قول پر بالکل مہمل اور ساکت ہونا لازم آتا ہے پس بنا برین ہمارا قول افضل ہوا (دوم) احتیاط اسی مین پائی جاتی ہے (سوم) ہم نماز کے کل اجزاء کو عبادت اور اذکار جمیلہ سے خالی نہین چھوڑتے لیکن فریق مقابل ایک جزو مین اطاعت اور ذکر بالکل ترک کر دیتا ہے (مسئلہ تیرھوان) امام شافعی رحمہ اللہ ہر رکعت مین قرأت سورۂ فاتحہ کو واجب قرار دیتے ہین اگر ایک رکعت مین اسے چھوڑ دیا جائے تو نماز باطل ہوگی۔ شیخ ابو حامد اسفراینی کہتے ہین کہ ابوبکر و عمر و علی اور ابن مسعود نے یہی قول اصحاب مین پیش کیا تو انہون نے اسپر اتفاق کیا۔ مسئلہ ہذا کے متعلق چھ قول ہین (اول) اصم اور ابن علی سورۂ فاتحہ کے پڑھنے کو مطلقاً واجب نہین مانتے (دوم) حسن بصری اور حسن بن صالح بن جنی صرف ایک رکعت مین واجب مانتے ہین کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان (لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب) مین نفی سے استثنا کیا گیا ہے جو بمنزلۂ اثبات ہے تو نماز مین ایک مرتبہ پڑھ لینے سے بحکم استثناء بالضرور نماز صحیح ہوگی (سوم) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ پہلی دو رکعتون مین واجب کہتے ہین اور آخری دو رکعتون مین اختیار ہے چاہے پڑھے خواہ تسبیح کہے اور خواہ خاموش رہے اور کتاب استجاب مین لکھا ہے کہ قرأت فاتحہ بلا تعیین دو رکعتون مین واجب ہے (چہارم) ابن صباح نے کتاب شامل مین سفیان سے نقل کیا ہے کہ اسکا پڑھنا پہلی دو رکعتون مین واجب ہے اور اخیر مین مکروہ (پنجم) امام مالک رحمہ اللہ نماز کی اکثر رکعتون مین واجب جانتے ہین سب مین نہین چار۔ یعنی نماز مین صرف تین رکعتون مین اور مغرب کی دو رکعتون مین پڑھنا کافی ہے اور نماز صبح کی دو رکعتون مین پڑھنی چاہیے (ششم) امام شافعی رحمہ اللہ سب رکعتون مین واجب قرار دیتے ہین آپ کے خیال کے صحت کا چند دلائل سے پتہ ملتا ہے۔

(اول) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام رکعتون مین پڑھا کرتے تھے تو ہمپر بحکم (واتبعوا) ویسا کرنا واجب ٹھہرا (دوم) جناب رسالتمآب علیہ التحیۃ والسلام نے اعرابی کو اعمال

نماز کی تعلیم دیتے ہوئے قرأت قرآن کا حکم دیا تھا اور اس کے آپ نے (وکذلک فافعل فی کل رکعۃ) فرمایا۔ ظاہر ہے کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے اسپر اگر یہ کہا جائے کہ وکذلک فافعل فی کل رکعۃ افعال سے متعلق ہے اقوال سے نہین تو مین کہتا ہون کہ قول زبان کا فعل ہے پس یہ بھی افعال ہی مین داخل ہوگا (سوم) شیخ ابو نصر بن صالح نے کتاب شامل مین ابو سعید خدری سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمین نماز کی ہر رکعت مین سورۂ فاتحہ پڑھنے کا حکم دیا خواہ نماز فرض ہو یا نفل۔ (چہارم) احتیاط اسی مین ہے کہ سب رکعتون مین پڑھی جائے فوجب القول بوجوبہا۔ (پنجم) نماز کا حکم تو ثابت ہی ہے اور ثابت امور مین بقا ہوتا ہے پس اگر سب رکعتون مین سورۂ فاتحہ پڑھی جائے تو حکم کی تعمیل ہوگی کیونکہ ویسی نماز کامل ہوتی ہے لیکن کل رکعتون مین فاتحہ نہ پڑھنے سے حکم کی تعمیل نہوگی۔ مخالفین عائشہ صدیقہ کی روایت سے استدلال کرتے ہین کہ آپ نے فرمایا دراصل نماز کی دو ہی رکعتین ہین جیسا سفر مین کیا جاتا ہے لیکن حضر مین زیادہ کی گئی۔ تو اب ہم کہتے ہین کہ آخری دو رکعتین تابع ہین اصل نہین تو تابع مین تخفیف ہونی چاہیے یہی توجہ ہے کہ ہمارے دلائل زیادہ قوی اور بکثرت ہونے کے علاوہ ہمارے مذہب مین احتیاط زیادہ پائی جاتی ہے لہذا ہمارا مسلک مرجح ہوا۔ (مسئلہ چودھوان) جب یہ ثابت ہو چکا کہ قرأت سورہ فاتحہ منجملہ شرائط نماز ایک شرط ہے تو مسئلہ ہذا کی چند فروعات کا ذکر کیا جاتا ہے (فرع اول) پہلے بیان ہو چکا کہ اگر سورۂ فاتحہ عمداً بالکلیہ نہ پڑھی جائے یا قصداً اسکا ایک حرف ترک کر دیا جائے تو نماز باطل ہو جاتی ہے رہی صورت سہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اول اول تو صورت سہو مین نماز کو فاسد نہین مانتے تھے کیونکہ ابو سلمہ بن عبد الرحمن سے روایت ہے کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ہمین مغرب کی نماز پڑھائی تو آپ قرات کو چھوڑ گئے نماز سے فارغ ہونے پر ایک شخص نے ترک قرات سے اطلاع دی تو آپ نے کہا رکوع و سجود کیسے تھے حاضرین نے جواب دیا کہ درست تھے آپ نے کہا تو کچھ حرج نہین امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہین کہ یہی واقعہ مجلس صحابہ مین پیش ہوا تو سب نے اتفاق کیا۔ بعد مین امام شافعی رحمہ اللہ نے اس قول سے رجوع کر کے نماز کو باطل قرار دیا ہے کیونکہ مذکورۂ بالا دلائل بلا تخصیص حالت سہو اور عمد دونون کو شامل ہین اور آپ نے مذکورہ بالا واقعہ عمر بن خطاب

سے دو طرح جواب دیا ہے (اول) شعبی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ بعد مین عمر بن خطاب
نے نماز کا اعادہ کیا تھا (دوم) ممکن ہے کہ انہون نے بلند آواز سے نہ پڑھا ہو مگر آہستہ
پڑھ لیا ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہین میری عمر کا یہ پہلا ظن ہے۔ (فرع ثانی) ترتیب قرات
کی رعایت ضرور رکھنی چاہیے۔ اگر نصف ثانی کو اول اور اول بعد اخیر پڑھے تو نصف اول
ادا ہوا ثانی نہین۔ (فرع ثالث) جو شخص کل قرات کو درست نہین پڑھ سکتا بایں وجہ
کہ کامل حفظ نہین یا بالکل ہی اُسے یاد نہین تو صورت اول پر ان آیات یاد کردہ کو پڑھنے
کے علاوہ جتنی جتنی چھ آیات اور پڑھ لے اور دوسری صورت پر جسقدر اُسے اور آیتین
یاد ہون پڑھ لے کیونکہ خداوند تعالے فرماتا ہے (فاقرؤا ماتیسر من القرآن) اور اگر کوئی بھی
یاد نہین تو حمد اور تسبیح ہی پڑھ لے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کہتے ہین کہ ایسے شخص پر کچھ لازم
نہین خاموش رہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی یہ دلیل ہے رفاعہ بن مالک روایت کرتے
ہین کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز پڑھنے سے پہلے خداوند تعالے کی تعلیم کے
مطابق وضو کرنا چاہیے پھر تکبیر از ان بعد جسقدر قرآن شریف سے یاد ہو اُسے پڑھنا چاہیے اور
اگر کچھ بھی یاد نہو تو اللہ کی حمد اور تکبیر ہی پڑھ لے۔ اب رہی ایک بات۔ کہ اگر کسی کو نہ تو سورہ
فاتحہ نہ قرآن ہی کا کوئی حصہ اور نہ کوئی غیر ہی زبان مین ذکر اور دعائیہ کلمات یاد ہون تو اس
صورت مین کیا کرنا چاہیے۔ کیا وہ اپنی اصلی زبان مین خداوند کریم کی تحمید اور تکبیر کہہ لے
میرے نزدیک ایسے شخص کو بحکم نبی علیہ السلام (اذا امرتکم بامر فاتوا منہ ما استطعتم) اپنی زبان
مین تحمید و تکبیر اور ذکر الٰہی کر لینے کی اجازت ہونی چاہیے۔ (مسئلہ پندرہوان) پرانی کتابون
مین لکھا ہے کہ ابن مسعود رضی سورۂ فاتحہ اور معوذتین کو خارج از قرآن مانتے تھے لیکن یا لیا
ہونا بہت ہی مشکل ہے کیونکہ اگر یہ کہا جاے کہ اس زمانہ مین اس کے متعلق نقل متواترہ
تھی تو اس سے لازم آتا ہے کہ فی الحقیقت قرآن شریف کی نقل متواتر نہو اور اس سے
قرآن شریف کا حجت یقینی اور قطعی نہین رہے گا و نیز احمال ہے ابن مسعود رضی پر یہ جھوٹا الزام
لگایا گیا ہے۔ پس اس اعتراض لا ینحل سے رہائی بدون اس کے کہ اس خبر کو جھوٹا الزام قرار دیا
جاے اور کسی طرح نہین ہو سکتی اور ظن غالب بھی یہی ہے کہ ابن مسعود رضی پر تہمت لگائی
گئی ہے مسائل فقہیہ مین سے یہ آخری مسئلہ ہے جو سورۂ فاتحہ سے تعلق رکھتا ہے۔

واللہ الہادی للصواب۔

باب پانچوان

سورۂ فاتحہ کی تفسیر مین اور اسمین چند فصول مین

فصل اول الحمد للہ کی تفسیر مین اور اس کی تفسیر کئی طریق سے ہو سکتی ہے (اول) بظاہر حمد مدح اور شکر ان تینون الفاظ مین کوئی فرق معلوم نہین ہوتا لیکن انمین کئی وجہ سے فرق ہے (وجہ اول) مدح کا لفظ عام ہے جاندار اور غیر جاندار دونون پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے جیساکہ گوہر یکتا اور عمدہ یاقوت کو دیکھکر اسکی مدح کی جاتی ہے۔ مگر حمد نہین ہوا کرتی۔ پس معلوم ہوا کہ حمد کی بہ نسبت مدح عام ہے (دوم) مدح قبل از احسان اور بعد از احسان دونون وقت ہو سکتی ہے۔ لیکن حمد بعد از احسان ہی ہوا کرتی ہے (سوم) بہت سی موقعون سے روکا گیا ہے جیساکہ نبی علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا (احثوا التراب فی وجوہ المداحین) لیکن حمد کی مطلقاً ہر حالت مین اجازت ہے حضرتؐ نے فرمایا (من لم یحمد الناس لم یحمد اللہ) (چہارم) مدح سے ممدوح کا بلا تحقیق کسی ایک وصف سے موصوف ہونا ظاہر ہوتا ہے بخلاف اس کے حمد سے محمود کے خاص وصف یعنی منعم ومحسن ہونے کا پتہ ملتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حمد کی بہ نسبت مدح عام ہے۔ مدح اور شکر مین یہ فرق ہے کہ مدح عام ہے اور شکر خاص کیونکہ مدح کے لئے مادح کو انعام ملنا ضروری نہین بلکہ غیر کی طرف سے بھی ہو سکتی ہے بخلاف اس کے شکر غیر کی طرف سے نہین ہو سکتا بلکہ جب ہی ہوگا اگر خود شاکر پر انعام یا احسان ہو۔ مذکورۂ بالا تقریر سے معلوم ہو چکا کہ مدح کا اطلاق جاندار اور غیر جاندار دونون پر ہو سکتا ہے اور مدح فاعل مختار اور غیر مختار دونون کی ہو سکتی ہے۔ اب مین یہ کہتا ہون کہ اگر بجائے الحمد للہ المدح للہ کہا جاتا تو اس سے خداوند کریم کا فاعل مختار ہونا مفہوم نہوتا لیکن بخلاف اسکے الحمد للہ کہنے سے ہمین اس ذات عز اسمہ کا فاعل مختار ہونا معلوم ہو گیا اور اس سے یہ بھی پتہ مل گیا کہ الحمد للہ کہنے والا فلسفیون کی طرح خداوند عز وعلا کو واجب نہین مانتا بلکہ اسے اس ذات کے فاعل مختار ہونے کا اقرار ہے انکار نہین۔ نیز الحمد للہ الشکر للہ سے زیادہ موزون ہے کیونکہ شکر تب ہی ہوتا ہے اگر شاکر کو انعام ملے ورنہ نہین بخلاف اس کے حمد مین ایسا نہین بلکہ حمد خواہ غیر پر انعام ہو یا خود حامد پر دونون حالتون مین

ہو سکتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ شکر سے افضل ہے کیونکہ الحمد للہ سے یہ اقرار ہوتا ہے کہ یا خدا یا خواہ تیرے انعام کا دروازہ میرے لیے کھلا ہو یا نہ خواہ تو مجھے کچھ دے یا نہ مگر تیرے انعامات اور عطیات کل دنیا کو پہونچ رہے ہیں اور مجھے اسکا اقرار ہے اسلیے تمام حمدون کا مالک مستحق اور زیادہ حقدار تیری ہی ذات ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ حمد رفع بلیات پر ہوتی ہے انعامات اور نعمتون کے ملنے پر شکر ہوتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ قلیل کو کثیر پر ترجیح دینے کی کیا وجہ ہے حالانکہ دفع بلیات کی نعمت نعمت عطا سے زیادہ ہے بایں جہت اِن کہ شکر سے زیادہ موزون تھا۔ مین کہتا ہون اس کے چند وجوہ ہین (اول) جبکہ قائل ہر دو نعمتون مین سے چھوٹی نعمت کے حاصل ہونے پر شکر گزار ہے تو بھلا زیادتی پر کیسے شاکر نہو گا (دوم) نہ دینا امر غیر متناہی ہے اور دینا امر متناہی۔ تو غیر متناہی امر یعنی دفع بلیات کے شکر سے ابتدا زیادہ موزون اور اولےٰ معلوم ہوتی ہے (سوم) حصول نفع کی نسبت تکالیف اور مصائب کا دور ہونا امر عظیم ہے اسکو مقدم کرنا زیادہ عمدہ ہے (فائدہ دوم) خداوند عزوعلا نے الحمد للہ کہا ہے لیکن احمد اللہ نہین کہا اس لیے کہ عبارت اول اولیٰ اور افضل تھی کیونکہ (اول) اگر احمد للہ کہا جاتا تو اسکے یہ معنی ہوتے کہ قائل حمد پر قادر ہے اور بس لیکن الحمد للہ کہنے سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ وہ ذات قدیم ہی سے محمود اور مشکور ہے حمد کرنے والون اور شکر گزارون کی حمد و شکر کی اُسے ضرورت نہین آدمیون کا اس کے لیے حمد کرنا اور نکرنا شکر کرنا اور نکرنا دونون یکسان ہین اور وہ ذات اپنے کلام قدیم اور حمد قدیم کے باعث ازل سے لے کر ابد تک محمود ہے (دوم) الحمد للہ کے یہ معنے ہین کہ وہ ذات لاریب بباعث کثرت جود و سخا اور انعامات بے انتہا حمد و ثنا کا مالک اور مستحق ہے اُس کے سوا کسی کو حق حمد حاصل نہین بخلاف اس کے اگر احمد للہ کہا جاتا تو اُس ذات جامع الصفات کا حقدار حمد و ثنا اور مستحق ہونا مفہوم نہو سکتا اگر کچھ مفہوم ہوتا تو صرف اسقدر کہ فرد واحد اُسکی حمد کر رہا ہے اور جس لفظ سے اظہار استحقاق اور ملکیت ظاہر ہو اسکی اولویت سے کسیکو خبر نہین (سوم) احمد اللہ سے عزوعلا کے مایناسب و مایلیق حمد نہین ہو سکتی لیکن الحمد للہ مین متکلم کا عجز اور حمد کرنے والون کی حمد سے خداوند تعالےٰ کا مستغنی ہونا پایا جاتا ہے اسکو اسطرح سمجھیے کہ اگر کسی سے پوچھا جائے کیا فلان شخص سے تجھے نعمت ملی تو اس کے جواب مین اگر صرف "ہان" کہے تو اس

جواب سے مدح تو پائی جائیگی مگر کمزور بخلاف اس کے اگر یہ کہتا کہ اسکی نعمتوں سے تو تمام مخلوق مالا مال ہے تو یہ کامل درجہ کی مدح اور تمام تعریفوں سے بڑھ کر تعریف ہوگی (چہارم) دراصل حمد کا تعلق دل سے ہوتا ہے اور صفات قلبیہ سے ہے یعنی محمود بحیثیت انعام کنندہ مستحق حمد اور اس کے مالک ہونے پر دلی اعتقاد کا اظہار ہوتا ہے تو تعظیمی معانی اور جلالی مطالب سے بالکل غافل ہونے کی صورت پر صرف زبان سے احمد اللہ کہنا قائل کو کاذب ٹھہراتا ہے کیونکہ متکلم نے اپنے دل کے حامد ہونے کی خبر دی ہے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ اسکا دل تو بالکل غافل ہے لیکن الحمد للہ کے کہنے سے کسی صورت پر بھی کذب لازم نہیں آتا اور خواہ قائل کا دل غافل ہو یا معانی تعظیمیہ اس کے ذہن میں موجود ہوں دونوں صورتوں پر صادق ہوگا کیونکہ قائل اپنے دلی واقعہ سے اطلاع نہیں دیتا بلکہ امر واقعی سے یعنی کہ خداوند کریم مستحق حمد و ثنا ہے خبر دے رہا ہے اور واقعی ہے بھی ایسا پس الحمد للہ کا اولیٰ و افضل ہونا ظاہر ہوگیا۔ اس کی نظیر بعینہ لاالہ الا اللہ کی سی ہے کیونکہ اس کلمہ سے تکذیب نہیں لازم آتی بخلاف اس کے اگر دلی غفلت کی حالت میں (اشہد ان لاالہ الا اللہ) کہا جاوے تو قائل کا یہ کہنا کہ "میں شہادت دیتا ہوں" امر واقع کے خلاف ہوگا۔ یہی تو وجہ ہے کہ خداوند عزوجل نے منافقین کی شہادت کو جھوٹ قرار دیا اور فرمایا (واللہ یشہد ان المنافقین لکاذبون) یہی تو وجہ ہے کہ اذان کی ابتدا میں اشہد کہنے کا حکم ہوا اور اختتام میں صرف (لاالہ الا اللہ) پر کفایت رکھی گئی۔ (فائدہ تیسرا) الحمد للہ کا الف لام کئی قسم کا ہوسکتا ہے (اول) لام تعریف جیسے الجل للفرس (دوم) لام تملیکی جس سے ملکیت کا اظہار ہو جیسے الدار لزید (سوم) غلبہ اور قوت ظاہر کرنے والا جیسے البلد للسلطان تو الحمد للہ کا الف لام مذکورۂ بالا تینوں قسموں میں سے ہوسکتا ہے قسم اول یعنی لام تخصیصی تو ظاہر ہے کہ حمد و ثنا ماسوا اُس ذات کے دوسرے کو زیبا نہیں اُس کے انعامات احسانات بے اندازہ اور بے حد و حساب ہیں۔ وہ بڑے جلال کا مالک ہے اور لام تملیکی بھی ہوسکتا ہے کیونکہ کل موجودات ارضی و سماوی کا مالک اور سب پر قابض ہے تو حمد و ثنا کے مالک ہونے میں کیا شک رہا بے شک وہ قابض ہے کہ لوگ اسکی حمد و ثنا کریں رہی تیسری یعنی استیلا تو سب ہی جانتے ہیں کہ خداوند تعالے واجب لذاتہ ہے اور اس کے ماسوا سب ممکن لذاتہ ہیں تو ظاہر ہے کہ واجب لذاتہ ممکن لذاتہ پر غالب ہوا کرتا ہے غرضکہ الحمد

کے یہ معنی ہوئے کہ سزاوار حمد وہی ذات اور وہی اس کا مالک ہے نیز خداوند عز وعلا کل موجودات
اور ممکنات پر غالب اور سب سے بلند ہے (فائدہ چہارم) الحمد للہ کے آٹھ حروف ہیں اور
جنت کے دروازے بھی آٹھ ہی ہیں تو جو شخص خلوص قلب اور صفاے دل سے اس کو
پڑھے گا بلاشک جنت کے آٹھون دروازون کا مستحق ہوگا (فائدہ پنجم) الحمد لفظ مفرد ہے
جسپر الف لام داخل کیا گیا تو اس کے متعلق دو رائین ہین (رائے اول) اگر پہلے معہود
فی الذہن ہو تو الف لام عہد ہوگا ورنہ لام استغراق اور یہ اس لیئے کہ کلام اجمال سے محفوظ
رہے (رائے دوم) یہ لام عمومیت کو ظاہر نہین کرتا بلکہ اس سے محض ماہیت اور حقیقت
خاصہ کا فائدہ ملتا ہے اب یہ دیکھنا ہے کہ ان دونون رایون کے مطابق الحمد للہ کے کیا
معنی ہوئے پہلی رائے کے مطابق تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ کل محامد اور تعریفون کا مالک
مستحق اور حقدار صرف ذات بیچون ہی ہے ان معنی سے بطریق لزوم یہ کہنا ضروری ہوا کہ
خداوند تعالےٰ کے ماعدا کو محامد اور تعریفات کا مطلقاً استحقاق نہین۔ دوسری رائے
کے مطابق یہ معنی ہوئے کہ ماہیت حمد اور حقیقت ثنا کا مالک اور حقدار ذات وحدانی ہی
ہے اور ماہیت ہذا کے افراد مین سے ایک فرد بھی غیر اللہ کو حاصل نہین ہو سکتا۔ غرضکہ
دونون معنی پر معلوم ہو گیا کہ حمد کا اطلاق خدا کے ماسوا کسی دوسرے پر نہین ہو سکتا۔ اگر کوئی
کہے کہ مستفیض کو اپنے منعم ومحسن کی تحمید ضروری ہوتی ہے۔ بادشاہ رعایا کی حمد کا مستحق ہے
اور استاد شاگرد کی حمد کا حقدار ہے نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من لم یحمد
الناس لم یحمد اللہ) پس آپ کا حمد کو صرف ذات خداوندی ہی مین محدود رکھنا واقعات
کی تائید سے خالی ہے مین کہتا ہون یہ ٹھیک ہے مگر سوال تو یہ ہے کہ محسن اور منعم کے
دل مین انعام واحسان کرنے کی خواہش کس نے پیدا کی ہے اور انعام واحسان کی توفیق
دینے والا کون ہے ظاہر ہے کہ منعم حقیقی دراصل وہی ذات ہے اور تمام انعام اُسی کی
طرف سے پہونچے ہین ورنہ اگر منعم ظاہری کے دل مین خدا خواہش اور توفیق پیدا نکرتا
تو صدور انعام ہرگز ممکن نہ تھا یا منعم ظاہری کو نہ دیتا۔ اور اگر وہ منعم ظاہری کو نعمت نہ بخشتا
یا ایسے اشخاص کو پیدا ہی نہ کرتا جو انعام سے مستغنی ہوتے بلکہ سب کے سب منعم کہلانے کے
مستحق ہوتے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ دراصل منعم حقیقی صرف اللہ تعالےٰ ہی ہے اور منعم
ظاہری ستایش وحمد دراصل اُسی کی حمد ہے اور حدیث پیش کردہ کا بھی یہی مطلب ہے

(فائدہ ششم) جس طرح الحمد للہ سے یہ معلوم ہوا کہ محمود صرف اللہ ہی ہے اسی اس ذات کا
مستحق حمد ہونا بھی معلوم ہو جاتا ہے اور اس کا بیان چند وجوہ سے ہے (اول) اگر خداوند تعالے
منعم کے دل میں خواہش انعام نہ ڈالتا تو اس سے صدور انعام نہ ہوتا تو معلوم ہوا کہ منعم حقیقی در
اصل میلان پیدا کرنے والا یعنی اللہ تعالے ہے (دوم) انعامات کا سلسلہ دراصل
کسی نہ کسی غرض اور عوض پر مبنی ہوتا ہے خواہ حصول ثواب کی غرض ہو یا برائی کی خواہ
بخیل نہ کہلانے کی نیت ہو یا تحصیل حق مدنظر ہو بہرحال ہر منعم کے مدنظر کوئی نہ کوئی عوض ضرور ہوتا
ہے تو ایسا شخص منعم کہلانے کا مستحق نہوا منعم وہی ہو سکتا ہے جو عوض کا خواہشمند نہ ہو اور
یہ صفت ذات خداوندی ہی میں موجود ہے اور کسی میں نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ وہ ذات اپنے
کمال ذاتی کے باعث حصول کمال کی آرزو سے مبرا اور پاک ہے ورنہ تحصیل حاصل لازم آتی
ہے جو محال ہے تو اُس کے عطیات محض بخشش وکرم اور احسان ہی پر مبنی ہیں۔ پس
ثابت ہو گیا کہ استحقاق حمد وثنا اور اُس کا حقدار صرف اللہ تعالے ہی ہے۔ (سوم) ظاہر ہے
کہ ہر نعمت موجودات ممکنہ میں سے ہی ہوا کرتی ہے اور ممکن الوجود حق سبحانہ کی ایجاد کے
بدون موجود نہیں ہو سکتا بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ دونوں صورتوں پر ایجاد خداوندی ہی کا نتیجہ
ہو گا کیونکہ مسبب الاسباب وہی ہے تو معلوم ہوا کہ ہر نعمت خداوند کریم ہی سے پہونچتی ہے
آیت (وما بکم من نعمة فمن اللہ) سے ہمارے قول کی اور بھی تائید ہوتی ہے اور انعامات ملنے
پر منعم کی ثنا خوانی ہی کو حمد کہتے ہیں تو چونکہ انعامات خداوند لایزال سے ملتے ہیں لہذا یقیناً معلوم
ہو گیا کہ حمد وثنا کا مستحق صرف وہی ہے اور کوئی نہیں (چہارم) تین امور سے نعمت کامل بنتی
ہے (اول) منفعت ہو اور کسی چیز سے نفع حاصل کرنا حس مدرک ہونے پر مبنی ہے اور یہ
حس مدرک کرنا صرف موجد حقیقی کا کام ہے غیر کی قدرت سے باہر ہے (دوم) منفعت تب
ہی نعمت کاملہ ہو سکتی ہے اگر غم واندوہ اور تکالیف وضرر سے خالی ہو اور منافع میں
ضررات کا نہ رکھنا خدائی فعل ہے۔ (سوم) منفعت تب ہی نعمت کاملہ کہلانے کی مستحق
ہو گی اگر دائمی ہو اور اس میں اس کے منقطع ہونے کا خوف نہ ہو اور اس کام کو خدا ہی
کر سکتا ہے تقریر مفصلۂ بالا سے معلوم ہو گیا کہ نعمت کاملہ خدا ہی سے مل سکتی ہے تو حمد کامل
کا استحقاق اسی کو حاصل ہوا اور وہی حقدار۔ الحاصل مسبوقہ بالا دلائل سے الحمد للہ کا
صحیح ہونا ثابت ہو گیا (فائدہ ہفتم) سابقہ تقریر سے معلوم ہو چکا کہ حمد منعم کو منعم اور بزرگ جانکر

اسکی ستائیش کرنے کو کہتے ہین اور حمد وشکر پر وہی مجبور ہو سکتا ہے جسکو نعمت کے ملنے کا
شعور ہو اور جسے وصول نعمت کا علم ہی نہو وہ مجبور نہین ہو سکتا۔ بناءً علی ہذا مین یہ
کہتا ہون کہ انسان خداوند تعالےٰ کی حمد وثنا کرنے سے عاجز ہے اور شکر بجا لانا اسکی
طاقت سے باہر ہے کیونکہ (اول) خدا کی نعمتین اسقدر بے اندازہ ہین کہ عقل
انسانی انپر حاوی نہین ہو سکتی خداے تعالےٰ فرماتا ہے (وان تعدوا نعمۃ اللہ لا
تحصوہا) تو جب انسان کو اُسکی نعمتون کا پورا پورا علم ہی نہین وہ حمد وشکر پر کیسے
قادر ہو سکتا ہے۔ (دوم) انسان بدون توفیق ایزد متعال حمد وشکر پر قادر نہین ہو سکتا
تو حمد وشکر کی بجا آوری کی توفیق کا پیدا ہونا اور دل کا تمام حائل شدہ موانعات اور
رکاوٹون سے دل کا پاک وصاف ہونا بھی تو علیحدہ علیحدہ انعامات ربی ہین تو ان پر
بھی حمد وشکر ہونا چاہیے لیکن یہ اُسی وقت ہو سکتا ہے اگر غیر متناہی طور پر بار بار
حمد وشکر کرتا رہے اور یہ محال ہے تو جو امر محال پر موقوف ہو وہ خود بھی محال ہوا کرتا ہے
اس سے معلوم ہو گیا کہ انسان اس ذات کے انعامات کے لائق اور مناسب حمد و
شکر بجا لانے سے بے لبس ہے (سوم) صرف زبان سے الحمد للہ کہدینا حمد وشکر نہین
ہوتا بلکہ ساتھ ہی اس کے منعم کے صفات کمالیہ اور جلالی کا پورا پورا یقین ہونا چاہیے
لیکن قوت متخیلہ جسقدر صفات الٰہی اور کمالات یزدانی سے انسان کو آگاہ کرنے مین مدد دے
سکتی ہے ان سب سے کمالات ربی اعلیٰ اور برتر ہونگے۔ تو ایسی صورت مین انسان اسکی
حمد وثنا کا دم بھلا کیسے مار سکتا ہے (چہارم) حمد وثنا مین ہمہ تن مصروف ہونے سے منعم علیہ
کا بوساطت حمد وشکر اپنے منعم کے انعامات سے مقابلہ کرنے سے مفہوم ہوتا ہے لیکن
یہ امر دشوار ہے کیونکہ (اول) خدا کی نعمتون کا دریا بے پایان ہے تو اس چھوٹے سے لفظ
سے اس کے مقابلہ کا خیال لغو نہین تو اور کیا۔ (دوم) حمد اور شکر کو انعامات خداوندی
کے برابر اور مساوی سمجھنے سے شرک تک نوبت پہونچتی ہے اور قول واسطی "الشکر شرک"
کا بھی یہی مطلب ہے (سوم) انسان بحیثیت صفات وذات اور احوال الٰہی انعامات
سے مستغنی نہین ہو سکتا بلا ریب اسے انکی بہت ضرورت ہے لیکن خداوند لایزال
شکر گزارون کے شکر اور ستائیش کرنے والون کی ستائیش سے بالکل بے پروا اور
مستغنی ہے تو محتاج اور امیر کا کیا مقابلہ اور غیر حاجتمند سے حاجتمند کو کیا نسبت اور کیا

حمد اور شکر انعام ایزدی کے مقابلہ مین ٹھہر سکتی ہے ہرگز نہین پس ثابت ہو گیا کہ انسان سے حمد و شکر کی بجا آوری نہین ہو سکتی اور وہ اس فعل کے صادر کرنے مین قاصر ہے الحمد للہ کو احمد اللہ پر ترجیح دینے مین یہی تو راز سربستہ تھا کیونکہ احمد اللہ کہنے پر تکلیف مالایطاق ہوتی لیکن الحمد للہ کے فرمانے سے یہ خدشہ نہ رہا بلکہ یہ معنی ہوے کہ انسان خواہ کماحقہ حمد و ثنا بیان کر سکے یا نہ مگر کل محامد اور تعریفات کا مالک وہی اللہ ہے۔ کمال حمد اُسیکو زیبا اور سزاوار ہے کہتے ہین کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے بارگاہ صمدی مین عرض کی یا الٰہی تیرے انعام اسقدر ہین کہ مین شکر کے ادا کرنے سے قاصر ہون شکر تب ہی ہو سکتا ہے اگر تو مجھو شکر ادا کرنے کی توفیق بخشے جواب ملا اے داؤد اپنے آپ کو اداے شکر مین عاجز و ناتوان جاننا ہی تیرا شکر ہے اور تو اپنی طاقت اور قدرت کے مطابق پورا شکر ادا کر چکا فائدہ ختم رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انسان حصول نعمت کے وقت جب الحمد للہ کہتا ہے تو خداوند تعالے فرماتا ہے کہ اس بندے کی طرف دیکھو مین نے اسے بے اندازہ نعمت عطا فرمائی اور اس نے مجھے بے بہا تحفہ پیش کیا۔ حدیث ہذا کی تفسیر یون ہے کہ انسان کی روزمرہ کی ضروریات مین سے ایک کا پورا کرنا نعمت خداوندی ہے مثلاً بھوکے کو روٹی دی یا برہنہ کو کپڑے پہنا دیے پیاسے کو پانی پلا دیا تو اسوقت انسان کے الحمد للہ کہنے سے کا مطلب ہوتا ہے۔ تمام حمد کرنے والون کی تعریفین اور تمام وہ محامد جنکا وجود عقل انسانی مین آسکتا ہے وہ سب اللہ ہی کو سزاوار ہین تو اس کے ضمن مین عرش و کرسی اور طبقات سماوی کے ملائکہ کی کل تعریفین اور آدم علیہ السلام سے لے کر خاتم النبیین تک کے کل انبیاء کے محامد اور علماء و اولیاء اور تمام مخلوقات سب کی ستائشین اور ابتداے زمانہ سے لیکر اُس وقت تک کی سب ثنائیں جسوقت (دعواہم فیہا سبحانک اللھم وتحیتھم فیہا سلام وآخر دعواہم ان الحمد للہ رب العالمین) پکارا جائیگا اسی ذات کو زیبا ہین یہ محامد تو متناہی تھین لیکن جو محامد ابد الآباد اور دہر الداہرین مین پیدا ہونے والی ہین ان کا تو انتہا ہی نہین اور انسان کا الحمد للہ رب العالمین کہنا ان تمام محامد متناہیہ اور غیر متناہیہ کو شامل ہے اسی وجہ سے تو خداوند تعالے کہتا ہے کہ میرے بندے کی دیکھو مین نے اسے بے اندازہ نعمت دی۔ اور اُس نے بے حد و حساب شکر کیا اس مقام سے ایک اور نکتہ نکلتا ہے۔

انسان کو دنیا مین خداوند کریم کی طرف سے محدود اور متناہی انعامات ہی پہونچتے ہین

اور الحمد للہ مین محامد غیر متناہی موجود ہین نیز ہر شخص جانتا ہے کہ غیر متناہی سے متناہی کو ساقط کرنے
کے بعد جو باقی رہے گا وہ بھی غیر متناہی ہوگا۔ تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خداوند کریم بندے
سے یہ فرماتا ہے کہ اے بندے تو نے میری نعمت متناہیہ کے مقابلہ مین الحمد للہ کہا تو اس
کلمہ مین سے تیرے لیے غیر متناہی عبادتین بچی ہین اور مجھے انکا مقابلہ نعمت غیر متناہیہ سے
کرنا لازمی ہے پس یاد رکھ کہ تجھے اسکے معاوضہ مین ثواب ازلی اور خیر ابدی کا حق دیا گیا ہی
اس تمام تقریر نے ثابت کر دیا کہ صرف الحمد للہ کہنے سے انسان بے انتہا سعادتون اور
بے حساب بھلائیون کا مستحق ہو جاتا ہے (فائدہ نہم) عدم کی نسبت وجود کے بہتر ہونے
مین کسیکو کلام نہین ہو سکتا کیونکہ ہم دیکھتے ہین کہ موجودات مین سے کوئی ذی حیات
ممات کو پسند نہین کرتا تو اگر وجود عدم کی نسبت پیارا نہین تو وجہ ناپسندیدگی ممات کیا
ہے۔ اس کے بعد مین یہ کہتا ہون کہ وجود خداوندی کے سوا کل موجودات موجد حقیقی
کی ایجادکی ہوئی ہے اور اسکی بخشش و فضل و احسان سے حاصل ہوئی ہے۔ پہلے
وجود کا نعمت ہونا ثابت ہو چکا تو اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ عالم ارواح و اجسام علوی و
سفلی کے کل موجود خدا کی نعمت رحمت اور احسان سے بے بہرہ نہین اور یہ سب
باتین منعم محسن اور رحمت فزا سبذہ کی تحمید و شکر کو واجب ٹھہراتی ہین۔ تو الحمد للہ کہنے
سے صرف انہین نعمتون کی حمد مراد نہین جو خود حامد کو پہونچی ہون بلکہ اُن تمام نعمتون
کی حمد ہے جو اس ذات لامکانی کی طرف سے کل موجودات عالم کو پہونچی ہون۔ اور تمام
مخلوقات جنکو اس نے پیدا کیا۔ بہت سے بہت کیا نور ہو یا ظلمت سکون ہو یا حرکت
عرش ہو یا کرسی جنی ہو یا انسی ذات ہو یا صفت جسم ہو یا عرض غرضکہ کل ممکنات
کی نعمتون کی حمد ہوتی ہے جو انہین عطا ہوئی ہون اور اقرار ہوتا ہے کہ کل محامد کا حقدار
وہی ذات ازلی ہے اور اس مین کسیکو شرکت اور انکار نہین۔ (فائدہ دہم) کوئی کہہ
سکتا ہے کہ سبحان اللہ والحمد للہ کے مطابق تحمید سے تسبیح مقدم ہونی چاہیے تھی
اس مقام پر تحمید سے ابتدا کرنے کی کیا وجہ ہے۔ جواب یہ ہے کہ تحمید سے تسبیح ہو جاتی
ہے کیونکہ تسبیح سے ذات و صفات مین نقصان سے خالی اور آفات سے مبرا ہونا
سمجھا جاتا ہے اور تحمید مین ان معنون کے علاوہ مخلوقات کا محسن منعم اور رحیم ہونا
زائد امر پایا جاتا ہے اور تسبیح سے من لہ التسبیح کا تام و کامل ہونا ظاہر ہوتا ہے لیکن تحمید

من لہ الحمد کے کامل ہونے کے علاوہ ایک زائد امر تبہلی ہے تو اس سے معلوم ہو گیا کہ چونکہ
تحمید تسبیح کے معنی کو بھی شامل ہے اس لیئے کلام کو اسی سے شروع کیا گیا - مذکورہ بالا وجہ
تو قوانین حکمتہ سے ماخوذ ہے اور قوانین اصولیہ کے مطابق یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ خداوند کریم
محسن عباد اسیوقت ہو سکتا ہے اگر وہ تمام موجودات سے آگاہ اور قادر مطلق ہو تا کہ
بندوں کی مختلف ضروریات کو پورا کر سکے اور انکی حاجات کو حاصل کر سکے اور نیز اسکا
بذاتہ حاجات اور ضروریات سے مستغنی ہونا ضروری ہے ورنہ اسکی ذاتی ضروریات
انسانی حاجات کے ایفاء کرنے مین مانع ہونگی اور اپنی ضروریات کے ایفاء کی فکر مخلوقات
سے غافل کر دے گی پس معلوم ہوا کہ اُس ذات کا محسن ہونا تب ہی ہو سکتا ہے جبکہ وہ
نقائص اور آفات سے پاک و صاف ہو - اور یہ ثابت ہو گیا کہ سبحان اللہ کی نسبت
الحمد للہ سے ابتدا کرنا زیادہ اولی اور انسب ہے - (فائدہ یازدہم) الحمد للہ زمان ماضی و
استقبال دونوں سے تعلق رکھتی ہے زمان ماضیے سے تو اسطرح کہ انعامات سابقہ کا
شکر ہوتا ہے - شکر بحکم (لئن شکرتم لازیدنکم) زمان آئندہ مین باعث ازدیاد اور تجدید انعام ہوتا
ہے انہین معنون سے زمان مستقبل سے اسکا تعلق ہے - ہمارے مذکورہ بالا مقولہ سے
عقل کو انکار نہین بلکہ ہمارے موافق ہے کیونکہ عقل گذشتہ انعامات سے عبادت اور
فرمانبرداری کی تحریص اور ترغیب پیدا ہونے کو مانتی ہے - الحاصل شکر کرنے سے
انسان کے دل و دماغ کے لیئے انعامات اور معرفت کردگاری اور محبت یزدانی کا دروازہ
کھل جاتا ہے اور یہ بڑی بھاری نعمت ہے انہین معنے کے باعث حمد زمان ماضی کے
تعلق کی جہت سے آگ کے دروازون کو مسدود اور زمان استقبال کے تعلق کی جہت
سے جنت کے دروازون کو مفتوح کر دیتی ہے زمان ماضی مین حمد کی تاثیر یہ ہوئی کہ وہ
ذات خداوندی سے پردون کو اُٹھا دیتی ہے اور زمان استقبال مین معرفت ذوالجلال
کے دروازون کو مفتوح کرتی ہے اور جس طرح اللہ تعالےٰ کے جلال کے مراتب اور
درجات بے انتہا اور غیر متناہی ہین اسیطرح اس کی معرفت کی تحصیل مین بھی بے انتہا
مشکلات ہین جنکو الحمد للہ کے مفتاح کے سوا کھولنا دشوار ہے یہی تو وجہ ہے کہ سورۂ ہذا
کو فاتحہ سے موسوم کیا گیا - (فائدہ بارھوان) الحمد للہ گو بزرگ اور مبارک کلمہ ہے مگر تاہم
اس کے بے محل ذکر سے ہمیشہ پرہیز کرنا چاہیے اور موقع بے موقع کا خیال رکھنا ضروری

ورنہ کل کے رعایت نہ رکھنے سے مستفید و مستفیض ہونا ناممکن ہے۔ سری سقطی رحمۃ اللہ
سے کسی نے دریافت کیا کہ عبادت اور اطاعت خداوندی مین مصروف ہونے کی کیا
صورت ہے آپ نے جواب دیا صرف کلمۂ الحمد للہ کے بے محل ذکر کرنے سے استغفار
کرتے ہوے تیس برس گذر گئے ہین سائل نے وجہ استغفار دریافت کی آپ نے جواب
دیا کہ ایکدفعہ بغداد کی دُکانون اور مکانون مین اسقدر آگ لگی کہ سب جل کر خاکستر ہو گئے
مجھے خبر ملی کہ میری دُکان آگ کے اثر سے محفوظ رہی مین نے اس خبر کو سنکر الحمد للہ کہا
یہ مطلب تھا کہ گویا لوگون کے مکانون کے جلنے اور اپنے مکان کے محفوظ رہنے سے خوشی
ہوئی لیکن ہمدردی اور اخوت دینی کے خلاف تھا مروت اسی مین تھی کہ مین خوش ہوتا
الحمد للہ پڑھنے کا یہ موقع نہ تھا اس لیے اس خطا کی پشیمانی اور ندامت مین تیس برس
سے استغفار مین مصروف ہون پس حکایت مندرجہ بالا سے واضح ہو گیا کہ ہمیشہ الحمد للہ
کہنے سے پہلے جا و بیجا کا خیال ضرور رکھنا چاہیے چونکہ انعامات خداوندی کا دائرہ محدود
نہین اور بے انداز حساب ہین اور ہ اُنکی دو قسمین ہین۔ انعامات دنیا و انعامات دین
اور بہت سے دلائل سے ثابت ہو چکا کہ ان دونون قسمون سے قسم ثانی یعنی انعامات دینی
افضل و اعلی ہین تو انسان کو حصول انعامات دنیاوی کے وقت کلمہ الحمد للہ کے پڑھنے
سے پرہیز کرنا چاہیے بلکہ دینی نعمتون سے مشرف و ممتاز ہونے پر پڑھا جاے۔ دینی نعمتون
کی بھی دو قسمین ہین۔ اعمال جوارح اور اعمال قلوب اور ان دونون مین سے قسم ثانی
افضل و اعلی ہے۔ جسطرح انعامات دینیہ دو قسمون مین منقسم ہے اسیطرح دنیاوی
نعمتون کی بھی دو قسمین ہین۔ بعض اوقات انہین بحیثیت نعمت دیکھا جاتا ہے اور
بعض وقت انہین خدائی انعام اور عطیہ سبحانی اعتبار کیا جاتا ہے بہر حال ان دونون
حیثیتی قسمون سے قسم ثانی کو زیادہ فضیلت ہے غرضکہ ہر وقت و مقام مین امورات
ماسبق کو مدنظر رکھنا چاہیے مبادا الحمد للہ غیر مناسب جگہ پر مستعمل ہو جاے (فائدہ سیزدہم)
اول اول جو کلمہ ہمارے باپ حضرت آدم علیہ السلام نے زبان مبارک سے فرمایا
وہ الحمد للہ ہی تھا اور جنت مین آخری کلمہ بھی یہی ہو گا۔ کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام
کے ڈھانچہ مین روح ڈالنے کے وقت آپ کو چھینک آئی اور اسوقت انکی زبان سے
الحمد للہ نکلا اور دوسرے امر کا ثبوت قرآن شریف سے ملتا ہے خداے تعالے نے

فرمایا (و آخر دعوٰہم ان الحمد للہ رب العالمین) تو معلوم ہوا کہ آغاز دنیا اسی کلمہ مبارک سے بھی ہوا
اور انتہا بھی الحمد للہ پر ہی ہو گی۔ تو اے انسان تجھے اپنے ہر اعمال کی ابتدا و انتہا کو مقرون
حمد بنانے کی کوشش کرنی چاہیے کیونکہ انسان عالم صغیر ہے تو اس کے جملہ احوال کو عالم کبیر
کے موافق اور مطابق ہونا امر واجبی ہے۔ (فائدہ چہاردہم) بعض لوگون کا خیال ہے
کہ دراصل کلام قولوا الحمد للہ ہے لیکن میرے نزدیک یہ خیال قابل اعتماد نہین کیونکہ تصحیح کلام
کے لئے اضمار کی ضرورت ہوا کرتی ہے اور بیان اضمار سے کلام فاسد ہو جاتا ہے کیونکہ
(اول) الحمد للہ سے یہ جتلانا مقصود ہے کہ وہ مالک اور مستحق حمد ہے یہ کلام مقصود اصلی
کے جتلانے مین ادھوری نہین بلکہ ایک زائد امر نکالنا بے ضرورت ہوا (دوم) الحمد للہ سے
یہ معلوم ہوتا ہے کہ خداوند کریم کی کوئی حمد کرے یا نہ وہ بلحاظ ذات و صفات اور افعال
مستحق حمد و ثنا ہے کیونکہ محمود ذاتی ہونا محمود غیری سے بالاتر ہوتا ہے۔ (سوم) معاملات
کے متعلق یہ مسئلہ بھی بیان کرتے ہین کہ والد ہمیشہ بیٹے کو بطریق امر نصیحت نہ کیا کرے کبھی
یہ کر یا وہ کر نہین کہنا چاہیے بلکہ اس طرح ہونا چاہیے کہ یہ کام کرنے کے لائق ہے کیونکہ ہو
سکتا ہے کہ وہ نہ مانے تو دونون صورتون مین گنہگار تو ہوتا ہے لیکن دوسری صورت مین
کم گنہگار ہو گا اور پہلی صورت مین زیادہ۔ یہ اور بات ہے کہ بیٹا سعادت مند ہو اور باپ
کے حکم سے سرتابی نہ کرے بلکہ اطاعت و فرمانبرداری کو موجب فلاح اور یاوری بخت سمجھے
لیکن عاق ہونے کی صورت مین وہ کبھی حکم نہین مانے گا تو بطریق کنایہ حکم دینے سے یہ
فائدہ ہوا کہ بیٹا زیادہ گنہگار نہ ہو گا۔ اسیطرح ارحم الراحمین نے بجائے قولوا الحمد للہ کہنے
کے الحمد للہ کہا تو فرمان بردار شخص اس امر کو سنتے ہی مصروف ہو جائے گا لیکن عاصی
تو سرتابی اختیار کرنے کی وجہ سے گنہگار ہو گا مگر کم۔ (فائدہ پانزدہم) فرقہ جبریہ اور قدریہ دونون
اپنے اپنے دلائل مختلفہ سے الحمد للہ کو مانتے ہین۔ فرقہ جبریہ الحمد للہ کو باین وجوہ تسلیم کرتا ہے
کہ (اول) پسندیدہ افعال اور برگزیدہ انعامات دینے والا مستحق حمد و ثنا ہوا کرتا ہے ظاہر ہے
کہ موجودات عالم مین سے ایمان کا رتبہ بڑھ چڑھ کر ہے تو اگر ایمان کو فعل انسانی قرار دیا جائے
تو لازم آتا ہے کہ خداوند تعالے کی نسبت انسان حمد و ثنا کا زیادہ مستحق ہو لیکن چونکہ واقع مین
ایسا پایا نہین جاتا ہمین معلوم ہو گیا کہ ایمان فعل انسانی نہین بلکہ فعل رحمانی ہے اور منجملہ مخلوقات
عالم یہ بھی اسی کا پیدا کیا ہوا ہے۔ (دوم) کل امت الحمد للہ کو نعمت ایمانی کے لئے مانتی

سبب ہے تو اگر ایمان کو فعل خداوندی نہیں بلکہ فعل انسانی تو امت کا یہ کہنا کہ الحمد للہ نعمت ایمان پر
بولا جاتا ہے باطل ہو گا کیونکہ ایمان اللہ کا تو فعل نہیں پھر حمد کیسے خداوند تعالے فرماتا ہے (و یحبون ان
یحمدوا بما لم یفعلوا) والامر کذلک فالمحامد کلہا للہ (سوم) سابقہ اوراق میں ثابت ہو چکا کہ الحمد للہ
صرف ایک ہی حمد کو شامل نہیں بلکہ ماضی و استقبال کی کل محامد کو شامل ہے اور خداوند
تعالے کے سوا کوئی دوسرا مستحق محامد نہیں ہو سکتا تو یہ کہنا اُسیوقت صحیح ہو سکتا ہے
اگر تمام نعمتوں کو خدا کی طرف سے مانا جائے اور ایمان چونکہ انعامات میں سے بڑا افضل
اور اعلیٰ نعمت ہے لہذا ایمان فعل خداوندی ہوا - (چہارم) الحمد للہ مدح نفسی ہے
اور عام طور پر مدح نفسی قبیح شمار ہوتی ہے لیکن خداوند کریم کا اپنے کلام کو مدح نفسی سے
ابتدا کرنا ہمیں بتلاتا ہے کہ اُس کے احوال مخلوقات سے جداگانہ ہیں یکسان نہیں انسان
سے جن افعال کا صادر ہونا قبیح شمار ہوتا ہے وہ ذات سے مستحسن ہوتا ہے اور اس
کے تمام افعال مستحسن ہیں - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ افعال خداوندی کو افعال مخلوقات
پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں جب امور کا انسان سے صادر ہونا قبیح شمار ہوتا ہے مگر وہی
امور اگر خدا سے صادر ہوں تو قبیح نہیں ہوتے بلکہ پسندیدہ اور اس سے اصول معتزلہ
کا بالکل نیست و نابود ہو جاتا ہے - (پنجم) معتزلہ کے نزدیک خداوند تعالے کے افعال کا
مستحسن ہونا اور علاوہ اس کے اُن میں کوئی زائد خوبی ہونی ضروری ہے - زائد خوبی
نہ ہونے کی صورت پر وہ سب کے سب بے فائدہ ہوں گے - وہ کہتے ہیں کہ زائد
خوبی کی دو صورتیں ہونگی یا تو امر واجب ہو گا یا از قبیل تفضل - ثواب دینا مکلفین کو تکلیف
برداشت کرنے کا معاوضہ دینا یہ تو انہی وجوہ سے ہے لیکن قدر واجبی سے بڑھکر دینا
بطریق احسان از قبیل تفضل ہے لیکن معتزلہ کا خیال درست نہیں کیونکہ اس سے تو خدا
تعالے مستحق حمد نہیں رہتا اور الحمد للہ کہنا صحیح نہ رہا کیونکہ مواجبات کی ادائگی باعث حمد
نہیں ہوتی کیا قرضہ کا ادا کر دینا مشکوری کا باعث ہو سکتا ہے ہرگز نہیں انتہائی ضرور
ہے کہ ندامت اور مذمت نہیں رہتی اسیطرح خداوند تعالے اگر انسان کو تکلیف
برداشت کرنے کے معاوضہ میں دے تو اسکا امر لازمی تھا جسکو ادا کیا نہ کہ احسان جو
باعث مشکوری ہو البتہ مواجبات کے ادا کرنے سے مذمت ضرور اُٹھ جائے گی
اور بس - رہی صورت تفضل - تو فریق مخالف کا یہ مطلب ہے کہ مواجبات سے

بطور احسان کچھ زائد دینا موجب مزید حمد ہے ورنہ نہین۔ دوسرے لفظون مین مجھ ین کہنا
چاہیے کہ اگر خداوند تعالے زائد از مواجبات نہ دے تو وہ زیادتی حمد کا مستحق نہین ہو سکتا
تو گویا خداوند تعالے بذاتہ ناقص ہوا اور غیر کے کامل بنانے سے کامل ہے ظاہر ہے کہ یہ
امر استحقاق حمد کے منافی ہے اور خداوند تعالے کو مستحق حمد نہین بناتا۔ (ششم) الحمد للہ
سے خداوند تعالے کا محمود ہونا مفہوم ہوتا ہے تو ہم پوچھتے ہین کیا اسکا مستحق حمد ہونا امر
ذاتی ہے یا نہین۔ پہلی صورت پر تو خداوند تعالے کے افعال مستحق حمد نہ ہوے کیونکہ وہ
بذاتہ مستحق حمد ہے اُسے تحمید غیر کی کیا حاجت اور کیا ضرورت اسیطرح اسکا کوئی فعل
بھی قابل مذمت نہوگا کیونکہ ذاتی امر کا اُٹھانا ناممکن ہے تو چونکہ اس کے افعال نہ تو مستحق حمد
ہی ہین نہ قابل مذمت اور کوئی امر اسپر واجب نہین ہو سکتا تو لازم ہوا کہ خداوند تعالے
پر بندون کا حق نہ ثواب ہو نہ کسی قسم کا معاوضہ۔ تو تقریر بالا سے معتزلہ کا اصول بالکل ساقط
ہو گیا۔ رہی دوسری صورت یعنی خداوند تعالے مستحق حمد لذاتہ نہین تو اُسکا بذاتہ ناقص
ہونا اور بسبب غیر کامل ہونا لازم آتا ہے لیکن ذات خداوندی مین ایسا ہونا محال ہے
معتزلہ کہتے ہین کہ الحمد للہ کی صحت اور کمالیت صرف ہمارے خیال کے مطابق ہی ہو سکتی
ہے کیونکہ ہمارے نزدیک مستحق حمد وہی ہو سکتا ہے جس کے افعال قبیح نہون اور اس
کے احکام اور فیصلے ظلم و تعدی کی آلودگی سے پاک ہون تو چونکہ ہم خداوند تعالے کو مذکور
بالا صفات سے موصوف مانتے ہین لہذا وہ بڑی بڑی حمدون اور ستائیشون کا مستحق ہے
لیکن مذہب جبریہ کے مطابق کوئی بُرا امر نہین جو خدا کا فعل نہو اُس کے احکام و افعال ظلم
تعدی سے پُر اور اس کی صنعتین عبث سے خالی نہون کیونکہ خود بنا کر پھر عذاب دیتا ہے
اور حیوانات کے لیئے آیندہ کوئی معاوضہ نہین رکھا۔ تو ایسے حالات کی موجودگی مین
کیسے مستحق حمد ہو سکتا ہے۔ نیز خدا کو بحیثیت اگہ ہونے کے مستحق حمد ماننے کا کیا مطلب
ہے کہ انسان اُسے حمد کا مستحق جانتا ہے یا یہ کہ خود خدا نے اپنے آپ کو مستحق قرار
دے رکھا ہے۔ پہلی صورت پر انسان کو مجبور کہنا باطل ہوا کیونکہ اس سے انسان کا
مختار ہونا پایا جاتا ہے اور یہ کہ صدور فعل پر قادر ہے۔ رہی دوسری صورت اور وہ
باطل ہے تو مذکورہ بالا تقریر سے ثابت ہو گیا کہ اگر خدا مستحق حمد ہے تو صرف ہمارے مذہب
کے مطابق۔ جبریہ کے مطابق خدا بالکل مستحق حمد نہین ہو سکتا۔ (فائدہ شانزدہم) وجہ

شکر مین اختلاف ہے بعض نے شکر کو واجب سماعی قرار دیا ہے کیونکہ خداوند تعالےٰ فرماتا ہے (وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا) دوسری جگہ فرمایا (رسلا مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی اللہ حجۃ بعد الرسل) فریق ثانی وجوب عقلی مانتا ہے۔ کہتا ہے کہ شکر شریعت نازل ہونے سے پہلے اور بعد دونون وقتون مین وجوب شکر کا وجود مطلقاً پایا جاتا ہے کیونکہ (اول) الحمد للہ سے خداوند کریم کا مالک اور حقدار حمد ہونا مطلقاً مفہوم ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ شریعت سے پہلے بھی مستحق حمد تھا۔ (دوم) اصول فقہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وصف اور اس کے حکم کے مابین علت و معلول کی نسبت ہوتی ہے اور وصف اپنے حکم کی علت ہوا کرتی ہے تو خداوند کریم نے الحمد للہ رب العالمین مین اپنے آپ کو موصوف حمد ظاہر کرکے اپنی صفات یعنی مخلوقات کا مربی ہونا رحمٰن و رحیم ہونا اور یوم قیامت کا مالک ہونا بیان کیا ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خداوند کریم کو استحقاق حمد ان اوصاف کی وجہ سے حاصل ہے تو ظاہر ہے کہ اوصاف خداوندی کسی وقت و ساعت اس سے جدا نہین ہوسکتے بلکہ بلا تخصیص وقت ہر لحظہ و ساعت اُس کی ذات مین موجود رہتے ہین لہذا بلا ریب خداوند کریم رسولؐ کے آنے سے پہلے اور پیچھے دونون حالتون مین مستحق حمد و شکر ہوا۔ (فائدہ ہفتدہم) حمد اور اسکی کیا ماہیت ہے۔ اب ہمے حقیقت حمد اور اس کی ماہیت پر غور کرنا ہے کہ اس سے کیا مراد ہے الحمد للہ چونکہ حصول حمد کی خبر ہے اور خبر و مخبر عنہ مین مغائرت ہوا کرتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحمید صرف الحمد للہ کہنے کا نام نہین بلکہ الحمد للہ تحمید کے مغائر ہے اور دونون ایک دوسرے سے جدا ہین حمد ایسے افعال اختیار کرنے کا نام ہے جس سے منعم کی فضیلت اور اُس کی بڑائی پائی جائے اور دل سے اعتقاد ہونا چاہیے کہ منعم صفات کمالیہ اور جلالیہ دونون سے موصوف ہے زبان پر ایسے الفاظ جاری ہون جن سے منعم کے کمال و جلال کا پتہ چلے۔ اعضائے ظاہری سے ایسے افعال صادر ہون جو منعم کے صفات کمالیہ اور جلالیہ کو ظاہر کرے۔ غرضکہ دل و زبان اور اعضائے ظاہرہ کے افعال کے مجموعہ کا نام حمد ہے۔

اہل علم کے دو فریق ہین۔ ایک فریق کا یہ خیال ہے کہ خداوند کریم بندون کو تحمید و ثنا کا حکم نہین دیسکتا۔ کیونکہ (اول) تحمید مبنی بر انعامات و اصلہ ہو نہین سکتی ایسی

کہ خداوند کریم کے کریم وسخی ہونے میں خلل لازم آتا ہے کریم وہی ہو سکتا ہے جس سے بلا کسی غرض ومقصود بخشش صادر ہو اور سخاوت بے جزا ہو اور اگر مبنی بر انعامات نہ سمجھا جائے تو ابتدائی حالت میں گرفتار رنج ومحن کرنے سے خدا ظالم ٹھہرتا ہے۔ (دوم) سے میں کہ تحمید فعل لاطائل ہے اور انسان کا مصروف حمد ہونا محمود کو نفع نہیں پہونچاتا۔ کیونکہ وہ تو بذاتہ کامل ہے اور بذاتہ کامل اپنے کمال میں محتاج غیر کا نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ مصروف حمد ہونا امر مشروع نہیں بلکہ لغو اور خواہ مخواہ کی بے سود تکلیف ہے۔ (سوم) امر وجب کا یہ مطلب ہے کہ نہ کرنے کی صورت پر باعث عذاب ہو تو خداوند تعالے کا حمد کو واجب ٹھرانے کا یہ مطلب ہوا کہ اے انسان اگر تو مصروف حمد نہوا تو میں تجھے گرفتار بلا اور عذاب میں مبتلا کرونگا اور حقیقت حال یہ ہے کہ حمد میں خدا کو کچھ نفع نہیں ہوتا تو نتیجہ یہ ہوا کہ وہ فعل بالکل غیر مفید ہوا اور غیر مفید اور لغو فعل کے پیچھے خداوند کریم کا عذاب میں مبتلا کرنا شان ایزدی سے بعید ہے۔ فریق ثانی مصروف حمد ہونے کو سوء ادبی شمار کرتا ہے باین وجوہ۔ (اول) کیونکہ اس میں احسان ایزدی سے مقابلہ پایا جاتا ہے۔ (دوم) مصروف شکر ہونے کی ضروری شرط انعامات منعم کا حاضر فی الذہن ہونا ہے اور استحضار انعام کی صورت پر معرفت خداوندی کے استغراق میں رکاوٹ ہوجاتی ہے (سوم) شکر حصول نعمت پر کیا جاتا ہے اور منعم کی ثناخوانی نعمتوں کے ملنے پر کی جاتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ عبادت کا مقصود اصلی اور مطلوب حقیقی صرف انعامات میں کامیابی ہے تو گویا اس کا معبود خدا نہوا۔ بلکہ نعمتیں اور خواہشات نفسانی اور اس کا قبح ہر ایک پر روشن ہے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والیہ المرجع والمآل۔

فصل دوسری تفسیر رب العالمین کے بیان میں

کلام ہذا ابت سے فوائد پر شامل ہے (فائدہ اول) موجودات کی دو قسمیں ہیں قسم اول یعنی واجب لذاتہ صرف ذات خداوندی ہی پر محدود ہے۔ قسم ثانی یعنی ممکن لذاتہ وہ ماسوائے ذات باری عزاسمہ کل موجودات یعنی عالم کو کہتے ہیں۔ کیونکہ متکلمین کہتے ہیں کہ لفظ عالم کا اطلاق ذات خداوندی کے علاوہ باقی سب موجودات پر صادق آتا ہے

اور چونکہ موجودات سے ذات خداوندی کا علم حاصل ہوتا ہے اس لیے اسے عالم کہا
جاتا ہے تمہید بالا کے بعد اب میں یہ کہتا ہوں کہ موجودات کی تین قسمیں ہیں - اول
موجودات متحیزہ دوم صفت متحیزہ - موجودات کی تیسری قسم نہ تو متحیز ہے اور نہ متحیز کی
صفت - قسم اول کی دو صورتیں ہیں - بعض تو تقسیم کو قبول کرتی ہیں اور بعض میں
تقسیم نہیں ہو سکتی - پہلی صورت کی مثال جیسے جسم تو اگر وہ جسم اجسام علویہ میں سے
ہے تو کواکب - افلاک اور نیز وہ اشیاء جنکا وجود شریعت سے ثابت ہوتا ہے مثلاً
عرش - کرسی - سدرۃ المنتہیٰ - لوح - قلم اور جنت یہ سب اسی کے ذیل میں ہونگی اور اگر
اجسام سفلیہ سے ہو تو ان اجسام کی دو صورتیں ہیں - بعض تو بسیط ہوتے ہیں جیسے چار عنصر
جن میں سے کرۂ ارض بھی ہے جس میں پہاڑ اور جنگل آباد عامرہ وغیرہ سب موجود ہیں
دوسرا عنصر کرۂ مائی ہے اور اس میں ربع مسکون کے دریا سمندر اور بڑی بڑی
نہریں جنکی تعداد خدا ہی جانتا ہے سب آ گئے تیسرا عنصر کرۂ ہوائی ہے - اور چوتھا عنصر
کرۂ ناری ہے اور بعض اجسام مرکبہ ہوتے ہیں جو نباتات حیوانات معادن اور ان سب
کی کل قسموں اور انواع کو شامل ہے - دوسری قسم یعنی وہ موجودات جو متحیز کی صفت
ہوتی ہے وہ اعراض ہیں اور متکلمین نے انکی جنسوں کی تعداد قریب قریب چالیس کے
بیان کی ہیں - تیسری قسم یعنی وہ موجودات جو نہ تو متحیز اور نہ صفت متحیز ہوتی ہیں وہ ارواح
ہیں - اور ارواح کی دو قسمیں ہیں سفلیہ اور علویہ ارواح سفلیہ جیسے جنات لیکن چونکہ جنات
...... سب کے سب شریر اور بد نہیں ہوتے بلکہ صالح اور بے شر بھی ہوا کرتے ہیں
تو انہیں جنات صالح کہا جاتا ہے اور ان کے ماسوا کو شیاطین سے تعبیر کیا جاتا ہے اور
ارواح علویہ جیسے ارواح فلکیہ لیکن یہ وہ ارواح ہیں جن کا تعلق اجسام سے ہوتا ہے اور
بعض وہ ہیں جنکا اجسام سے تعلق نہیں ہوتا انہیں ارواح مقدسہ کہتے ہیں - تو مذکورۂ
بالا کل موجودات عالم کو بالاجمال بیان کیا گیا ہے لیکن حقیقت حال یہ ہے اگر انسان موجودات
عالم کو تفصیل اور شرح و بسط سے لکھنا چاہے تو دفتروں کے دفتر سیاہ ہو جاتے تاہم اس
بحر بے پایاں کا ایک حصہ بھی ختم نہ ہوتا اور منزل مقصود تک نہ پہنچ سکتا - البتہ اس میں شک
نہیں کہ جب ہمیں معلوم ہو گیا کہ واجب الوجود لذاتہ کا فرد ایک ہی ہے ہم اس سے سمجھ
سکتے ہیں کہ اس کے ماسوا سب ممکن لذاتہ ہیں وہ سب بحیثیت وجود خود ایجاد واجب الوجود

انداتہ کی محتاج ہین علاوہ اس کے ہمین یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ممکن الوجود ہونے کے بعد ہی
حالت بقا وہین موجد حقیقی کے محتاج اور اس کے دست نگر ہوتے ہین تو خداوند کریم باین
حیثیت کہ اُس نے موجودات کو نیست سے ہست کیا حالت بقا ہین الہ العالمین ہوا اور باین
حیثیت کہ ہستی عطا کرنے کے بعد حالت بقا ہین اس سلسلہ کو موجود اور باقی رکھتا اور استقرار
کو نہین توڑتا رب العالمین کہلایا اس قدر بیان کے بعد تمہین بہت ہی قلیل تفسیر فرمودہ خدائے
تعالے الحمد للہ رب العالمین کا پتہ مل گیا تو چونکہ موجودات عالم کے حالات بے حد و بے حساب
ہین جسقدر ان سے کسیکو واقفیت حاصل ہوگی اسی نسبت سے تفسیر قول مذکور کا زیادہ
پتہ ملجائیگا - (فائدہ دوسرا) تربیت کی دو قسمین ہین ایک تربیت ذاتی نفع حاصل کرنے پر
مبنی ہوتی ہے اور دوسری قسم کی تربیت مین ذاتی نفع مقصود نہین ہوتا بلکہ صرف
تربیت یافتہ کو فائدہ پہونچانا مقصود ہوتا ہے - مخلوقات کی تربیت اول قسم مین داخل
ہے اور ان کی تربیت اپنے ذاتی نفع پر مبنی ہوتی ہے خواہ نفع از قبیل ثواب ہو یا شہرت
بخلاف اس کے دوسری قسم کی تربیت ذات خداوندی ہی کا حق ہے وہ اپنی مخلوق
کی تربیت کرتا ہے لیکن ذاتی نفع کی اُسے حاجت اور پروا نہین اس کا فرمان یہ ہے -
(خلقتکم لیربحوا علی لا لاربح علیکم) تو حق سبحانہ تعالے پرورش اور احسان کرتا ہے لیکن اس کی
تربیت تمام مربیون کی تربیت سے جدا رنگ مین ہوتی ہے اور اسکا احسان تمام محسنون کے
احسان سے نرالی انداز لیئے ہوتا ہے - مطلب یہ کہ خداوند تعالے کی تربیت مخلوق کی
تربیت سے جداگانہ ہے اور یہ دونون تربیتین باہم ایک دوسرے کے مخالف ہین کیونکہ
(اول) وہ غرض ذاتی کے بغیر اپنے بندون کو پرورش کرتا ہے لیکن بندے ایکدوسرے
کی تربیت کو اپنی ذاتی منفعت کی غرض سے اختیار کرتے ہین کمامر (دوم) خداوند کریم
کے خزائن عامرہ ہین اُنمین کبھی کمی واقع نہین ہوتی خدائے تعالے فرماتا ہے (وان من شئی
الا عندنا خزائنہ وما ننزلہ الا بقدر معلوم) کل مخلوقات اس کی تربیت سے مستفید ہوتی ہے
مگر اس کے خزانے ہمیشہ لبریز رہتے ہین بخلاف اس کے مخلوق کی تربیت اسی قدر اُن
مال و خزانے مین کمی پائی جاتی ہے - (سوم) بندہ کے آگے فقیر بصد الحاح و زاری کچھ مانگتا
ہے اور وہ اُسے جھڑک کر ناکام لوٹا دیتا ہے - لیکن ذات خداوندی کے دروازہ سے
کوئی محروم نہین کیا جاتا جسقدر زیادہ الحاح و زاری ہو اُسی قدر اس کا عطیہ بڑھتا ہے -

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان اللہ یحب الملحین فی الدعاء) چہارم دنیا میں بدون
مانگے بخشش نہیں ہوتی لیکن ذات خداوندی سے بن مانگے ملتا ہے۔ ماں کے پیٹ میں
جنین کی پرورش کرتا ہے کیا تمھیں معلوم نہیں کہ عالم طفولیت میں پرورش اور تمھاری نگہبانی
وہی کرتا تھا حالانکہ اُس وقت تم عقل و شعور سے فارغ اور محض جاہل تھے تم میں سوال کرنے
کی مطلق لیاقت نہ تھی (پنجم) دنیا کے محسنوں کا احسان دائمی نہیں ہوتا بلکہ انتقال مکانی
فقر اور موت کے باعث منقطع ہو جاتا ہے مگر ذات خداوندی کے احسانات کا سلسلہ
لگاتار جاری رہتا ہے اور کسی وقت منقطع نہیں ہوتا (ششم) بندوں کا احسان نہیں
ہوتا بلکہ ایک خاص قوم یا فرد تک محدود ہے اور تعمیم ان کے امکان سے باہر ہے مگر ذات
خداوندی کا احسان عام اور ہر کس و ناکس کو ملتا ہے جیسا کہ ارشاد فرمایا (ورحمتی وسعت
کل شیئ) تو مذکورۂ بالا دلائل سے خدا کا رب العالمین ہونا پایۂ ثبوت کو پہونچ گیا اور معلوم
ہو گیا کہ وہ کل مخلوق کا محسن اور مشفق ہے یہی وجہ ہے کہ اس نے اپنے آپ کو رب العالمین
کہا۔ (فائدہ سوم) دنیا میں عزت اور ممدوح و محمود ہونے کا دارومدار چار امور پر ہوتا ہے
اول ذات و صفات میں کامل اور نقصانات۔ آفات سے محفوظ ہونے کی وجہ سے بڑا
سمجھا جاتا ہے خواہ وہ احسان کرے یا نہ کرے۔ دوم محسن و منعم ہونے کے باعث سوم
زمان استقبال میں احسان و انعام کے حاصل ہونے کی امید وابستہ ہوتی ہے۔ (چہارم)
رعب و دبدبہ و اختیارات کامل سے متاثر اور خوفزدہ ہونے کے بعد معزز شمار ہوتا ہے چونکہ
ان چاروں حالتوں پر بڑائی اور ممدوح ہونے کا دارومدار ہے تو خداوند تعالیٰ فرماتا ہے۔
اے بندو اگر تم کمال ذاتی کو باعث مدح و حمد سمجھتے ہو تو میری حمد میں سرگرمی اختیار کرو
کیونکہ میں الٰہ العالمین ہوں جیسا کہ الحمد للہ سے ظاہر ہوتا ہے اور اگر تمھارے نزدیک احسان
باعث اعزاز ہے تو میں رب العالمین ہوں اور اگر تمھاری مدح سرائی زمان استقبال
کی طمع و حرص کے دامنگیر ہونے کے باعث ہے تو میں رحمان و رحیم ہوں اور اگر ثنا خوانی
جاہ و جلال اور قہر و غضب سے خوفزدہ ہونے پر مبنی ہے تو میری طرف متوجہ ہو میں مالک
یوم الدین ہوں۔ (فائدہ چہارم) خداوند کریم اپنے بندوں کو مختلف طریق سے پرورش
کرتا ہے اور ہم اس کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔ (مثال اول) عورت کے پیٹ میں
قطرۂ منی کو مختلف تبدیلیاں اور تغیرات لاحق ہوتے ہیں خیال کرنے کا مقام ہے کہ وہی

قطرۂ منی رحم میں گیا گیا شکلیں ڈھالتا ہے اول اول اسکا خون بنتا ہے بعد ازاں مضغہ یعنی پارۂ گوشت پھر مختلف اعضا رشلاً ہڈیاں ہوگئیں پٹھے معدہ پانی کی نالیاں وغیرہ وغیرہ طیار ہو کر باہم ایکدوسرے کے متصل ہو جاتی ہیں ازاں بعد ہر ایک میں علٰحدہ علٰحدہ قوت پیدا ہوتی ہے آنکھ میں قوت باصرہ کانوں میں قوت سامعہ زبان میں قوت ناطقہ آجاتی ہے پس کیا ہی وہ پیاری ذات ہے جس نے ہڈی اور چربی میں سمع و بصر اور گوشت کو نطق بخشا۔ تشریح الابدان مشہور کتاب ہے جس میں بدن انسانی کی تفصیلی بحث لکھی گئی ہے تو اس کے دیکھنے سے خدائی تربیت کا پتہ ملتا ہے (مثال دوم) ایک دانہ زمین میں بویا جاتا ہے زمین کی تری اُسے پھولاتی ہے اور باوجودیکہ اس کے چاروں جانب پھولے ہوئے ہیں مگر تاہم اس کی جانب اعلیٰ اور اسفل پھٹ جاتی ہے جانب اعلیٰ کے پھٹنے سے انگوری اور انگوری سے کچھ مدت بعد تنا بنجاتا ہے اور اس میں سے مختلف شاخیں نکلنی شروع ہوتی ہیں اور شاخوں پر پتے نمودار ہوجاتے ہیں ازاں بعد بور اور پھر پھل آنا شروع ہوجاتا ہے۔ اور پھل میں کثافت اور لطافت دونوں موجود ہوتی ہیں اسپر چھلکا پھر مغز ازاں اُس میں دُہنیت۔ اسی طرح جانب اسفل کے پھٹنے سے جڑیں نکل کر اطراف زمین میں پھیل جاتی ہیں اور منجمد پانی کی طرح یہ جڑیں لطیف ہونے کے باوجود سخت سی سخت زمین میں پھیل سکتی ہیں۔ علاوہ اس کے خداوند کریم نے انہیں قوت جاذبہ عطاکی ہے جس کے ذریعہ سے وہ زمین کی رطوبات کو جذب کرتی رہتی ہیں جو غذا کا کام دیتی ہیں ان تمام تدبیرات میں بھی حکمت مضمر ہے کہ انسان اپنی جملہ ضروریات کو پورا کرے پھل اور میوے کھاتے کو انکا بھوسہ پینے کو جڑیں اور بوٹیاں دوا کے لئے۔ منظریات قوت دماغی کو تیل مختلف طریق سے استعمال کرنے کو غرضکہ کوئی بھی ایسی چیز نہیں جس سے انسان فائدہ اٹھاتا ہو۔ خدائے تعالےٰ فرماتا ہے (انا صببنا الماء صبًا ثم شققنا الارض شقًا) (مثال سوم) خدائے کریم نے آسمان اور ستاروں کو پیدا کیا صرف اس لئے کہ انسان اپنی ضروریات کو حاصل کرسکے۔ رات پیدا کی تاکہ آرام و راحت اور تکان اتار اجائے دن گھومنے اور معاش حاصل کرنے کو بنایا غورسے سنو خدائے تعالےٰ فرماتا ہے (وہو الذی جعل الشمس ضیاءً والقمر نورًا وقدرہ منازل لتعلموا عدد السنین والحساب) دوسری جگہ فرمایا (وہو الذی

جعل لکم النجوم لتہتدوا بہا فی ظلمات البر والبحر) تیسری جگہ فرمایا (الم نجعل الارض مہادا والجبال
اوتادا - الی آخرہ) نباتات حیوانات اور معادن کے عجائب مین اگر انسان غور و فکر سے کام
لے تو معلوم ہو جائے گا کہ خداوند تعالے کی تربیت کے اسباب اور طریق کا کچھ انتہا
نہین اور اس کی رحمت کا پورا پورا ثبوت مل جائے گا اور یہ سب اسرار خداوندی کے
سمندر بے پایان مین سے ایک قطرہ ہوگا اور الحمد للہ رب العالمین کے رموزات کے
خزوار مین سے ایک دانہ ہوگا (فائدہ پنجم) الحمد للہ مین خداوند کریم نے حمد کو اپنی طرف
منسوب کرنے کے بعد عالمین کو منسوب کیا - اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود معلوم ہوتا ہے
کہ اے بندو مین حمد پسند کرتا ہون اس لیے مین نے اُسے اپنی طرف منسوب کیا
کیونکہ وہ میری ملک ہے از ان بعد جب مین نے اپنے آپ کو دیکھا تو مجھے معلوم ہوا
کہ مین رب العالمین ہون ظاہر ہے کہ ہر ایک اپنی عمدہ عمدہ خوبیون کو دوسرون سے
بیان کرتا ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ خداوند کریم کی کامل صفتون مین وصف رب العالمین
ہوتا ہے اور در اصل ہے بھی ایسا کیونکہ تام ہونا اور کامل سے بڑھکر ہونا بڑی خوبی ہے
اور لفظ اللہ سے اس کا واجب الوجود بذاتہ ہونا ظاہر ہوتا ہے جو صفت تام ہے اور رب
العالمین سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے ماسوا باقی سب کے سب اس کے چشمہ فیض سے
مستفیض اور اُس کے احسان و تربیت سے مستفید ہین اور یہ صفت تام سے بڑھکر
صفت ہے (فائدہ ششم) (وما یعلم جنود ربک الا ہو) سے دوسری مخلوق کا وجود
معلوم ہوتا ہے ظاہر ہے کہ ماسوا ذات کبریائی کے کوئی دوسرا خدا نہین اور وہ ذات
ہمین اس طرح پرورش کرتی ہے گویا قابل پرورش ہمین ہین اور کوئی نہین لیکن ہم
ہین کہ اُسکی خدمت اسطرح بجا لاتے ہین کہ ہمارا معبود کوئی دوسرا بھی ہے - تو غور
کرنے کا مقام ہے کہ اُس کی تربیت کس درجہ کی ہے دن کی کل بلیات سے بلا کسی
معاوضہ کے ہمین محفوظ رکھتا ہے اور رات کے وقت کل خوفناک چیزون سے بلا
کسی بدلہ کے ہماری پاسبانی کرتا ہے بیشک پاسبان بادشاہ کی پاسبانی کرتے ہین
مگر کیا حشرات الارض کے کاٹنے سے وہ اُسے بچا سکتے ہین یا بلیات آسمانی سے
نجات دے سکتے ہین ہرگز نہین لیکن محافظ حقیقی آدھی رات کے وقت جبکہ چہار
سو ظلمات علی الظلمات کا عالم ہوتا ہے کل خوفناک اور ہر طرح کی آفتون بلاؤن دشمنون

اور جملہ مکروہات سے محفوظ رکھتا ہے اور اُسپر کچھ مزدوری نہیں لیکیا کم یہ تربیت اور احسان ہے نہیں بلکہ بہت بڑا احسان ہے جسکا کوئی مقابلہ نہیں کرسکتا کیا یہ تربیت نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انسان خدا کی بنیان ہے اور خدا کی بنیان کو بھلا کون گراسکتا ہے آیت (من یکلؤکم باللیل والنہار من الرحمٰن) سے یہی معنی ہین اگر ہمین لیل ونہار کی آفات سے محفوظ رکھ سکتا ہے تو صرف وہی ذات وحدانی اور جباری بچا سکتی ہے جس کے ہاتھ تصریف قلوب کی طاقت ہے اور جو دلون کو مخفی در مخفی اسرار اور رموز سے مطلع کرتا ہے۔ (فائدہ ہفتم) قدریہ کہتے ہین کہ خداوند لایزال اسی وقت رب العالمین ہونے کا مستحق ہوسکتا ہے اگر وہ تربیت کرے احسان کرے ضرر ونقصان سے محفوظ رکھے لیکن خود ہی کافر بنائے اور پھر عذاب کرے خود ہی ایمان لانے کا حکم دے اور خود ہی ایمان سے روکے رکھے تو ایسی صفات کا مالک رب العالمین کہلانے کا مستحق نہین ہوسکتا بلکہ اُسے موذی اور ضرر رسان کہنا موزون ہوگا۔ اس کے مقابلہ مین فرقہ جبریہ کہتا ہے کہ رب اور مربی وہی ہوسکتا ہے جس سے صدور انعامات اور لطیف ورحیم ہو ایمان سب نعمتون سے بڑی نعمت ہے اور ایمان خدا کا عطیہ ہے کسی دوسرے کی کیا طاقت کہ وہ ایمان جیسی نعمت کسیکو دیسکے لامحالہ وہ رب العالمین اور محسن مخلوق کہلانے کا مستحق ہے (فائدہ ہشتم) لفظ رب کی نسبت لفظ اللہ زیادہ اشرف وافضل ہے اس مسئلہ کو اسمائے خداوندی کی تشریح مین بیشمار دلائل سے ثابت کرچکے ہین۔ نیز دعا کے وقت مجیب الدعوات کو یارب یارب کہکر پکارا جاتا ہے اس کے نکات اور وجوہات کو بھی اسی جگہ بڑی شرح وبسط سے بیان کردیا گیا ہے لہذا اعادہ کی ضرورت نہین

فصل تیسری تفسیر الرحمٰن الرحیم کے بیان مین

اس مین بہت سے نکات ہین (فائدہ اول) رحمٰن اُس منعم کو کہتے ہین جسکی نعمتون کی سی نعمت بندون سے صادر نہو سکے اور رحیم اُس منعم کو کہتے ہین جسکی نعمتون کی سی نعمت بندون سے صادر ہو سکے۔ ابراہیم بن ادہم بیان کرتے ہین کہ مین کسی قوم کے

ہان مہمان اُترا اور دسترخوان بچھا گیا تو ایک کوّا آیا اور روٹی کا ٹکڑا اٹھا کر چلا گیا مجھے تعجب ہوا مین نے اس کا تعاقب کیا تو وہ پہاڑ کی چوٹی مین پہونچا وہان ایک شخص بیٹھا ہوا تھا جس کا ہاتھ پانون جکڑے ہوے تھے اس کوّے نے وہ روٹی کا ٹکڑا اس کے آگے پھینکدیا۔ بیان کرتے ہین کہ ذوالنون رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا اکمرتبہ گھر مین بیٹھے ہوے دفعۃً میرے دل مین ایک ولولہ اُٹھا جس نے میری عقل و ہوش زائل کر دی اسی گھبراہٹ مین گھر سے نکل کر نیل کے کنارے پہونچا ایک بچھو کو دوڑتے ہوے دیکھکر اُس کے پیچھے ہولیا وہ نیل کی ایک جانب جا پہونچا اور مینڈک کی پشت پر سوار ہوگیا مینڈک خوفزدہ ہوکر تسبیح پڑھتے ہوے بھاگنے لگا مین کشتی پر سوار ہوکر اس کے ساتھ ساتھ دوسرے کنارہ پر پہونچا۔ بچھو مینڈک کو چھوڑ کر ایک طرف چلا مگر مین نے اُس کا پیچھا نہ چھوڑا مین نے ایک نوجوان درخت کے نیچے سوتا ہوا دیکھا جس کی طرف بڑا زہریلا سانپ بڑھا آرہا تھا یہان تک کہ وہ نوجوان کے بالکل قریب پہونچ گیا اتنے مین بچھو بھی پہونچ گیا تو ان دونون مین لڑائی شروع ہوگئی ایکدوسرے کو کاٹتے تھے آخرکار دونون مرگئے اور وہ نوجوان سانپ کے ضرر سے محفوظ رہا۔

بیان کرتے ہین کہ کوّے کا بچہ جسوقت انڈے سے نکلتا ہے اسکے بدن پر پر و بال نہین ہوتے سرخ رنگ کا پارہ گوشت دکھائی دیتا ہے کوّا کوّی اسے وہین چھوڑ کر چلے جاتے ہین اور اس کی پرورش نہین کرتے۔ مگر مچھر اسے مردہ گوشت کا ٹکڑا سمجھ کر اُس کے پاس آنے شروع ہو جاتے ہین اور وہ انہین کھالیتا ہے یہان تک کہ وہ طاقت پکڑ جاتا ہے اُس کے بدن پر پر و بال نمودار ہو جاتے ہین اور اس کا گوشت بالکل چھپ جاتا ہے تو اسوقت کوا کوی دونون اُس کے پاس آجاتے ہین۔ یہی وجہ ہے کہ عرب کی بعض دعاؤن مین یا رازق النعاب فی عشہ دیکھا جاتا ہے غرضکہ ان تینون حکایتون سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ خدا کا فضل عام ہے ہر ایک کو پہونچتا ہے اور اُسکی رحمت کا دائرہ بہت ہی وسیع ہے۔

حوادثات کی دو قسمین ہین بعض امور کو انسان موجب رحمت سمجھتا ہے لیکن درحقیقت وہ موجب عذاب اور تکالیف ہوا کرتے ہین اسی طرح بعض امور کو باعث تکلیف خیال کیا جاتا ہے لیکن دراصل وہ باعث رحمت اور فرحت ہوا کرتے ہین۔ پہلی قسم کی مثال

یہ ہے کہ والد فرطِ محبت مین اپنے لڑکے کو اسکی مرضی پر چھوڑ دیتا ہے جو چاہے کرنے دیتا ہے
اور اُس کے کسی فعل پر تادیب و زجر نہین کرتا بظاہر اگرچہ یہ بھلا معلوم ہوتا ہے مگر فی الحقیقہ
عمدہ نہین اور اسکا نتیجہ تکلیف ہے دوسری قسم کی مثال یہ ہے کہ والد اپنے بیٹے کو مدرسہ
مین بغرض تعلیم بٹھاتا ہے روزمرہ کی مارپیٹ اور گالی گلوچ بظاہر بُرا معلوم دیتی ہے لیکن
دراصل وہ گالیان گھی کی نالیان ہوا کرتی ہین اور اسکا نتیجہ راحت و مسرت ہوتی ہے اس
تمہید کے بعد اب مین یہ کہتا ہون کہ دنیا مین انسان کو محنت و مشقت طرح طرح کی صعوبتین
اور غم و اندوہ کا سامنا ہوتا ہے جس سے انسان گھبرا جاتا ہے اور انہین حقارت کی
نگاہ سے دیکھا جاتا ہے مگر کتب طب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان مین بڑی بڑی
حکمتین پوشیدہ ہین اور حکیم علی الاطلاق کی رحمت مضمر ہے اہل حکمت کا قول ہے کہ ترک
خیر الکثیر لاجل شر القلیل شر کثیر، تھوڑی سی تکلیف کے عوض مین بہت سی راحتون اور
بھلائیون کو چھوڑتے مین بہت سی تکلیفین ہین غرضکہ ان تکالیف سے روح کو جسمانی علائق
سے پاک و صاف بنانا مقصود اصلی ہے جیساکہ خداوند کریم نے فرمایا ان احسنتم احسنتم لانفسکم
اور دوزخ سے بداعمال سے ہٹاکر اعمال صالح کی طرف لیجانا اس کی غایت اصلی ہے
اور دار فانی سے دار بقا کی طرف جانے کی ترغیب و تحریص ہوتی ہے جیساکہ ففروا
الی اللہ سے ظاہر ہوتا ہے خضر اور موسی علیہما السلام کا قصہ اس مطلب کو پورے طور پر
ذہن نشین کر دیتا ہے اور موسیٰ حقیقت حال اور فوائد مضمرہ سے آشنا نہ تھے انہین
حضرت خضرؑ کے جملہ افعال بُرے دکھائی دیے انہین کشتی کو توڑنا لڑکے کو قتل کرنا۔
گرتی ہوئی دیوار کو بنانا بقیاس ظاہر بُرا معلوم ہوا لیکن خضر علیہ السلام چونکہ اسرار اور موجودات
مخفیہ سے پورے طور پر واقف تھے انہین ان افعال کے سرانجام کرنے مین موسیٰؑ
کا تشدد اور انکار ذرا بھی مانع نہ ہوا او آخر الامر موسیٰؑ سے مخاطب ہو کر یون گویا ہوئے
واما السفینۃ فکانت لمساکین یعملون فی البحر فاردت ان اعیبھا وکان وراءھم ملک یاخذ
کل سفینۃ غصبا واما الغلام فکان ابواہ مومنین فخشینا ان یرھقھما طغیانا وکفرا فاردنا ان یبدلھما
ربھما خیرا منہ زکوۃ واقرب رحما واما الجدار فکان لغلامین یتیمین فی المدینۃ وکان تحتہ
کنز لھما وکان ابوھما صالحا فاراد ربک ان یبلغا اشدھما ویستخرجا کنزھما رحمۃ من ربک۔!
قصہ ہذا سے معلوم ہو گیا کہ حکیم حاذق کے جملہ افعال مبنی برظاہر نہین ہوا کرتے بلکہ ان مین

بہت سی حکمتیں اور اسرار عجیبہ مخفی ہوتے ہیں۔ انسان کو ہمیشہ اس امر کو مد نظر رکھنا
چاہیے۔ تکالیف اور مکروہات طبعیہ کے پیش آتے وقت بالکل گھبرانا نہیں چاہیے کیونکہ
ہم حقیقت حال سے محض ناآشنا ہیں۔ ہمیں ظاہری حالت پر حکم نہیں لگانا چاہیے ہمیشہ
یاد رکھنا چاہیے کہ یہ سب تکالیف اور ناکامیاں منشاے حکیم علام کے بالکل مطابق ہیں
اور ان میں کوئی نہ کوئی حکمت ضرور مخفی ہے اسوقت تمہیں الرحمن الرحیم کے اسرار کا
کچھ تھوڑا سا پتہ مل گیا ہوگا۔ (فائدہ دوم) رحمٰن صرف ذات خداوندی سے مخصوص
ہے انسان پر اسکا اطلاق نہیں ہو سکتا اور رحیم کا اطلاق بندوں پر بھی ہو سکتا ہے
اسپر اگر کوئی یہ کہے کہ اعلیٰ چیز کے بیان کرنے کے بعد حقیر چیز بیان کرنے کی کیا وجہ ہے تو جواب
یہ ہے کہ بڑے آدمیوں سے معمولی اور حقیر چیز طلب نہیں کیجاتی۔ بیان کرتے ہیں کہ ایک
شخص نے کسی بڑے امیر کبیر کے پاس جاکر یہ کہا کہ میں حضور کے پاس مختصر سی مہم آسان
کرانے کی غرض سے حاضر ہوا ہوں رئیس نے جواب دیا چھوٹی مہم کسی چھوٹے درجہ کے
آدمی کے لیے مخصوص ہیں غرضکہ خداوند کریم جو شہنشاہ ہے قاعدہ مذکورہ بالا کے
مطابق اُس سے تھوڑی چیز مانگنا دشوار تھا اور انسان اپنی معمولی حاجات کو اُسکے آگے
پیش نہ کر سکتا لیکن خداوند کریم نے الرحمٰن الرحیم کہکر اجازت دیدی کہ اے میرے بندے
تو مجھے رحمان جانکر مجھ سے بڑے بڑے امور طلب کرتا ہے اسی طرح میں رحیم ہوں
مجھ سے اپنی معمولی حاجات پیش کرنے سے مت رکیو میں پوری کرونگا۔ تمہارے پاس
نمک ہو مجھ سے طلب کرو۔ جوتی کا تسمہ ہو مجھ سے مانگو جیسا کہ موسیٰؑ سے ارشاد ہوا
(سلنی عن ملح عجینک وعلف شاتک) اے موسیٰ تو مجھ سے ہنڈیا کا نمک اور بکری کا
چارہ بھی مجھ ہی سے مانگ۔ (فائدہ سوم) اُس نے اپنے آپ کو رحمان و رحیم
بیان کیا ہے مریم علیہا السلام کو ایک رحمت عطا فرمائی جیسا کہ فرمایا ولرحمۃ منا وکان
امرا مقضیا آخر یہ رحمت واحد انکی نجات کا باعث اور کفار و فساق کی گوشمالی کا موجب
ہوئی اور ہم روزمرہ دن میں چونتیس دفعہ رحمان و رحیم کہتے ہیں کیونکہ کل نمازوں کی سترہ
رکعتیں ہیں اور ہر رکعت میں دو دفعہ رحمان و رحیم کہتے ہیں ایک دفعہ تو بسم اللہ الرحمٰن
الرحیم پڑھنے کے وقت اور دوسری مرتبہ الحمد للہ رب العالمین الرحمٰن الرحیم پڑھنے کے
وقت تو جب مریمؑ کی نجات اور ازالہ مکروہات صرف ایک دفعہ رحمت کے ذکر سے ہوئی

تو گویا وہ میں جو بخشش کرتا ہوں بمرتبہ رحمان و رحیم تمام مسلمانوں کی نجات ہلاکت اور دوزخ سے بچانے کا موجب ہو گا بے شک ہو گا۔ (فائدہ چہارم) خداوند کریم رحمان ہے کیونکہ انسان کی طاقت سے باہر امورات کو مہیا کرنے والا ہے۔ رحیم ہے اس لیے کہ اس سے ایسے افعال صادر ہوتے ہیں جن پر انسان قادر نہیں تو گویا خداوند کریم یہ کہتا ہے کہ اے بندے میں رحمان ہوں تو نطفہ بدبودار کا قطرہ تھا میں نے تجھے اچھی صورت عطا فرمائی جیسا کہ فرمایا (وصورکم فاحسن صورکم) تیں رحیم ہوں تو معمولی سی خدمت بجا لاتا ہے اور میں تجھے پاکیزہ اور خوشنما جنت عطا کرتا ہوں۔ (فائدہ پنجم) لکھا ہے کہ کسی نوجوان کی زبان مرنے کے وقت بند ہو گئی اور وہ (اشہد ان لا الہ الا اللہ) کہنے سے عاجز ہو گیا تو کسی نے جناب پاک سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس واقعہ کی خبر کی تو آپ اٹھ کھڑے ہوئے اور آپ اس نوجوان کے پاس رونق افروز ہو کر کلمہ شہادت پڑھنے کی تلقین شروع کی۔ ہر چند اُس نے جد وجہد سے زبان کو ہلانا چاہا مگر وہ اپنی کوشش میں ناکام رہا اور ایک لفظ تک زبان سے نہ نکال سکا تو آپ نے فرمایا یہ شخص پابند صوم وصلوٰۃ اور طہارت تھا حاضرین نے جواب دیا یا حضرت ایسا ہی ہے پھر آپ نے فرمایا کیا والدین کا نافرمان تو نہ تھا تو جواب دیا تھا تو آپ نے اسکی ماں کو بلوانے کا حکم دیا وہ بڑھیا حاضر ہوئی اور اُس کے بدن پر کپڑا ادھا تھا آپ نے اس عورت سے فرمایا کیا تو نے اپنے بیٹے کی خطا معاف کر دی ہے اُس نے جواب دیا ہرگز نہیں۔ کیونکہ اُس نے طمانچوں سے میری آنکھ اندھی کر دی آپ نے فرمایا۔ آگ اور ایندھن لے آؤ عورت نے پوچھا یا حضرت آپ اسے کیا کریں گے آپ نے جواب دیا تیرے نافرمان بیٹے کو اس کے بُرے عمل کے پاداش میں تیرے سامنے جلتی ہوئی آگ میں جلاؤں گا۔ بوڑھیا یہ سنتے ہی فوراً بول اُٹھی یا حضرت کیا میں نے نو مہینے اسے پیٹ میں آگ میں جلتے ہوئے دیکھنے کو رکھا تھا۔ اور کیا دو برس تک دودھ پلانا اسی غرض سے وابستہ تھا۔ میری محبت اور میرا پیار اسے آگ میں جلتے ہوئے دیکھنے کی اجازت نہیں دیتا۔ میں نے اسکی خطا معاف کر دی کہتے ہیں کہ اُس بڑھیا کا یہ کہنا تھا کہ فوراً نوجوان کی زبان کی بندش ٹوٹ گئی اور کلمہ شہادت اس کی زبان پر جاری ہو گیا اس سے یہ نکتہ نکلتا ہے کہ وہ عورت باوجودیکہ رحیمہ تھی رحمانہ نہ تھی۔ لیکن اس قلیل مقدار کی رحمت کا تقاضا یہ تھا کہ آگ میں جلنا پسند نہ کیا اور قصور معاف کر دیا۔ تو

بھلا وہ ذات جو بڑی رحمتوں کی مالک اور رحمان ہے وہ کیسے اپنے بندوں کو جنکی زبانیں ہر وقت کلمہ شہادت سے مرطوب رہتی ہیں کیسے دوزخ کی آگ میں جلتا ہوا دیکھ سکتا ہے

(فائدہ ششم) یہ واقعہ مشہور ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قوم کی نافرمانی اور حکم عدولی کے وقت (اللھم اھد قومی فانھم لا یعلمون) پکارا تھا اور یوم جزا میں امتی امتی پکار بن گئے۔ دراصل یہ سب باتیں دنیا و آخرت میں بہت بڑی نعمتیں ہیں ایسا کیوں تھا اسی لیئے کہ جناب پاک بحکم لم یزل (وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین) امت کے لیے رحمت تھے جب ایک رحمت کا نتیجہ یہ ہے تو اس ذات کی نعمت اور مہربانیوں کی کیا حد ہو سکتی ہے جو الرحمٰن الرحیم ہے۔ لکھا ہے کہ آپ نے فرمایا اے خدا میری امت کا حساب میرے سامنے بھیجو۔ نیز آپ نے ایک شخص جو دو درہم کا مدیون ہو کر مر گیا تھا اسپر نماز جنازہ پڑھنے سے منع فرمایا۔ ایسا ہی آپ نے بی بی عائشہ صدیقہ کو تہمت کے باعث اُن کے والدین کے گھر بھیجدیا تھا تو گویا خداوند تعالے اپنے حبیب پاک سے یوں مخاطب ہوتا ہے کہ اے حبیب تو ایک رحمۃ کا مالک ہے جیسا کہ (وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین) سے ظاہر ہے اور اصلاح دنیا کے لیئے ایک رحمت کافی نہیں ہو سکتی پس اپنی امت اور میرے بندوں کو میرے سپرد کردے کیونکہ رحمان و رحیم ہوں اور بہت سی رحمتوں کا مالک ہوں میری رحمت بے اندازہ و بے انتہا ہے مگر تیری امت کے معاصی تناہی ہیں اور غیر متناہی میں متناہی نیست و نابود ہو جاتا ہے اسیطرح تیری امت کی بدکرداریاں میری رحمت کے دریا میں غرق ہو جائینگی اور میری رحمت انہیں ڈھانپ لیگی کیونکہ میں رحمان و رحیم ہوں۔ (فائدہ ہفتم) قدریہ کہتے ہیں کہ نار و جہنم کو پیدا کرنے والا اور مخلوقات کو ابدالآباد کے عذاب میں مبتلا رکھنے والا خود ہی کافر بنانیوالا اور پھر عذاب پہونچانے والا اور خود ہی ایمان لانے کا حکم دینیوالا اور خود ہی ایمان سے روکنے والا کیسے رحمٰن و رحیم ہو سکتا ہے اس کے مقابلہ میں فرقہ جبریہ کہتا ہے کہ تمام نعمتوں اور مہربانیوں سے بڑی مہربانی ایمان ہے تو اگر ایمان فعل انسانی کا نتیجہ ہوتا تو وہ رحمان و رحیم کہلاتا حالانکہ ایسا نہیں۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

فصل چوتھی بیان مین تفسیر مالک یوم الدین کے

اور اس کے متعلق بہت سے نکات ہین (فائدہ اول) (مالک یوم الدین) یعنی ذات باری عز اسمہ روز جزا اور یوم حشر کا مالک ہے۔ تفصیل اسکی یہ ہے کہ محسن اور محسن کُش تابعدار اور نافرمان موافق اور مخالف مین کسی قسم کا فرق ضرور ہونا چاہیے مگر اظہار فرق روز جزا ہی مین ہوسکتا ہے جیساکہ آیات قرآنی سے ظاہر ہوتا ہے (لیجزی الذین اساؤا بما عملوا ویجزی الذین احسنوا بالحسنیٰ) دوسری جگہ فرمایا (ام نجعل الذین آمنوا وعملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار) تیسری جگہ ارشاد فرمایا (ان الساعۃ آتیۃ اکاد اخفیہا لتجزیٰ کل نفس بما تسعیٰ) ہر ایک جانتا ہے کہ ظالم کو ظلم کرتے دیکھکر بھی اُسے مظلوم پر بلے انتقام چھوڑے رکھنا دلیل عجز یا جہالت یا رضامندی ہوا کرتی ہے لیکن خداوند کریم ان تینون صفات سے موصوف نہین اور ایسا ہونا محال ہے تو ضروری ہوا کہ خداوند کریم مظلومون کی طرف سے ظالمون کو اُنکے ظلم کا بدلہ دے لیکن چونکہ انتقام دنیا مین نہین مل سکتا تو لامحالہ آخرت مین انتقام لیا جائیگا۔ اور (مالک یوم الدین) اور (فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ الخ) ان دونون آیتون سے اس مطلب کی طرف اشارہ ہے۔ حدیث مین آیا ہے کہ قیامت کے دن ایک شخص پیش کیا جائیگا جس نے دنیا مین رہکر اپنی ساری عمر مین ذرہ بھر نیک کام نہین کیا ہوگا۔ اُسی پشیمانی مین اُسے ایک طرف سے آواز آئیگی کہ او فلان شخص اپنی نیکی کے بدلے جنت مین داخل ہو یہ آواز سُنکر متعجبانہ خدا کے حضور مین کہے گا یا الٰہی مجھ سے کوئی کام نیک صادر نہین ہوا وہ کونسی نیکی ہے جس کے بدلے آج مجھے جنت مین داخل کیا جاتا ہے خداوند تعالےٰ فرمائے گا کہ تو نے رات کے وقت سوتے ہوئے پہلو بدلنے پر اللہ کا لفظ کہا تھا جسکو تو نے بالکل فراموش کردیا لیکن مین نیند اور نیم خوابی سے پاک ہون مجھے وہ واقعہ نہین بھولا۔ اور نیز ایک دوسرا شخص حاضر کیا جائیگا اسکی نیکیون اور بدیون کا موازنہ کیا جائیگا تو بدیون کا پلہ بھاری ہوگا اسوقت نیکیون کے پلہ مین ایک چھوٹا سا پُرزہ جسپر اشہد ان لا الٰہ الا اللہ لکھا ہوگا ڈالا جائیگا جس کے بوجھ سے نیکیون کا پلہ بھاری ہوجائیگا

اوربدی کا ہلکا۔ دنیا مین انسان پر بہت بڑے دو حق ہین۔ حق اللہ اور حق العباد۔ خدا چونکہ
غنی عن العالمین ہے اس لیئے حقوق اللہ مین چشم پوشی ہوتی ہے لیکن حقوق العباد سے
فروگذاشت نہین ہونی چاہیے اور انکے ایفا مین کسی طرح کا توقف جائز نہین رکھنا
چاہیے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ذکر ہے ایکمرتبہ آپ اپنے مقروض کے مکان پر مطالبہ قرض
کے لیے تشریف لے گئے مکان کے قریب ہو نکر اتفاقاً آپ کی جوتی پر نجاست گری ازالہ
نجاست کی غرض سے جوتی جھاڑنے سے نجاست مدیون کے مکان کی دیوار پر جالگی آپکو
اس سے بہت پشیمانی ہوئی اور حیران تھے کیا کیا جاہیے اگر نجاست نہ اُتارون تو دیوار
کی زیبائش مین فرق آتا ہے اور کریدنے سے مٹی گریگی اسی سوچ بچار مین آپ نے
دروازہ کھٹکھٹایا لونڈی آئی آپ نے اُس سے کہا مالک سے کہو کہ ابو حنیفہ دروازہ
پر کھڑا ہے تو مجوسی نے باین خیال کہ آپ مطالبہ قرض کے لیے تشریف لائے ہین۔
آتے ہی معذرت شروع کر دی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے معذرت کا مناسب جواب
دینے کے بعد دیوار کا سارا قصہ من اولہ الی آخرہ سنادیا اور دریافت فرمایا کہ دیوار
سے ازالۂ نجاست کس طرح ہوسکتی ہے مجوسی آپ کا سوال اور تمام واقعہ سنکر
یون گویا ہوا کہ دیوار کو صاف کرنے سے پہلے میرے دل کی صفائی زیادہ مناسب
ہے چنانچہ اسی وقت اُس نے اسلام قبول کیا۔ بیان ہذا سے یہ نکتہ نکلتا ہے کہ جب
امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے تھوڑے سے ظلم کو روا نہ رکھا جسکا نتیجہ یہ ہوا کہ مجوسی نے
اسلام قبول کیا تو خداوند تعالے سے ظلم سے کنارہ کشی کے باعث مواجبات رحمت
کیا کم ملین گے (فائدہ دوم) قاریون مین اختلاف ہے بعض آیت ہذا کو مالک یوم
الدین اور بعض (ملک یوم الدین) پڑھتے ہین۔ فریق اول یہ دلائل پیش کرتا ہے۔
(اول) مالک مین ایک حرف زیادہ ہے تو اُس کے پڑھنے سے ثواب زیادہ ملیگا
(دوم) قیامت کے روز بادشاہ تو بکثرت موجود ہونگے لیکن حقیقی مالک صرف خدا ے
واحد ہی ہوگا۔ (سوئم) ملک کا لفظ مختصر ہے اور مخفی نہین اس لفظ کو باسانی پڑھا جاتا
ہے اور پورا کر لیا جاتا ہے لیکن مالک کا لفظ طویل ہے ممکن ہے کہ وہ پورے طور پر ختم
نکر سکے ایسا ہی ابن عمر سے روایت ہے کسائی رحمہ اللہ نے جواب دیا ہے کہ اگرچہ کلمہ ہذا
کو ذکر کرنے سے اپنے ارادہ مین کامیابی نہو سکے لیکن کم از کم ارادہ تو ہوگا اور یہی کافی

ہے۔ مسائل شرعیہ میں سے ایک مسئلہ کو بطور نظیر پیش کرتا ہوں ایام رمضان میں اگر کوئی غروب آفتاب سے پہلے بحالت روزہ آیندہ دن میں روزہ رکھنے کی نیت کرے اور رات کو مرجائے تو ماجور نہوگا کیونکہ بوقت نیت روزہ دار تھا تو اس وقت دوسرے دن میں روزہ رکھنے کی نیت کرنی تطویل امل ہوگی بخلاف اس کے اگر بعد از غروب آفتاب روزہ کی نیت کرے اور رات میں مرجائے تو کہا جا سکتا ہے اگرچہ اسے دوسرے دن میں روزہ رکھنے کی مہلت نہیں ملی مگر کم از کم روزہ رکھنے کا قصد تو تھا لہذا ماجور ہوگا اگرچہ اس میں بھی تطویل امل موجود ہے لیکن اس وقت وہ روزہ دار نہیں۔ اسی طرح مالک کو سمجھ لیا جائے اگر پورا پڑھا گیا تو بہتر ورنہ مہلت نہ ملنے کی صورت پر اسکے دل میں پورا کرنے کا قصد تو ضرور ہوگا اور یہ حصول اجر کے لیے کافی ہے۔ اب میں یہ کہتا ہوں کہ دونوں صورتوں کے لوازمات مختلف ہونگے بصورت ملک مندرجہ ذیل لوازمات ہیں (اول) سیاست کی چار قسمیں ہیں۔ سیاعت الملاک۔ سیاست ملوک سیاست ملائکہ سیاست ملک الملوک سیاست تملیکی کی نسبت سیاست ملوکی کو زیادہ قوت حاصل ہے کیونکہ مالکوں کا حجم غفیر شاہی طاقت کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سردار کو حد قائم کرنے کا مجاز حاصل نہیں۔ بخلاف اس کے بادشاہ لوگوں پر حد قائم کر سکتا ہے اسی طرح سیاست ملائکہ ملوکی کی نسبت زیادہ زبردست ہے ظاہر ہے کہ بڑے بڑے بادشاہوں کے گروہ کو بھی ایک فرشتہ کے مقابلہ کی طاقت نہیں اور ان پر فوقیت نہیں لے سکتا اور سیاست ملک الملوک سیاست ملائکہ سے زیادہ قوی ہے جیسا کہ آیات قرآنی سے ظاہر ہوتا ہے خداوند کریم نے فرمایا (یوم یقوم الروح والملائکۃ صفا لا یتکلمون الا من اذن لہ الرحمٰن وقال صوابا) دوسری جگہ فرمایا (من ذا الذی یشفع عندہ الا باذنہ) صفت ملائکہ کو یوں بیان فرمایا (ولا یشفعون الا لمن ارتضیٰ) تو اے بادشاہو تمہیں اپنے مال و جاہ پر مغرور نہیں ہونا چاہیے۔ کیونکہ مالک یوم الدین کا قبضہ تم پر مسلط ہے اور اس کے قبضہ سے باہر نہیں جا سکتے۔ اور اے بادشاہو تمہیں شاہی سیاست کا خوف ہے تو کیا اس ذات سے بےخوف ہو سکتے ہو جو تمام شہنشاہوں کا شہنشاہ اور مالک یوم الدین ہے (حکم ثانی) وہ ذات عز اسمہ ایسی بادشاہ ہے جو تمام دنیا کے بادشاہوں سے ممتاز اور ان جیسا

کوئی بادشاہ نہین کیونکہ دنیا کے بادشاہون کے خزانے اور مال و دولت کو صدقہ کم کر دیتا ہے مگر سلطان السلاطین کے خزانے مین احسانات اور صدقات سے ذرہ بھر کی کمی واقع نہین ہوتی بلکہ زیادہ بھرپور ہوتے ہین کیونکہ اگر شہنشاہ حقیقی کسیکو ایک ملک عطا فرمائے یا اس سے زیادہ تو یہ سب کے سب اس کے حکم کے تابع اور اسکی متابعت سے باہر نہین ہونگے تو معلوم ہوا کہ جسقدر اسکی عطا زیادہ ہوگی اسکی ملکیت زیادہ وسیع ہوگی (سوم) منجملہ لوازمات شاہی کمال رحمت ہے جیساکہ مختلف آیات سے ثابت ہوتا ہے (اول) سورۂ فاتحہ سے اس کا رحمان و رحیم ہونا پایا جاتا ہے (دوم) (ہو اللہ الذی لا الٰہ الا ہو عالم الغیب والشہادۃ ہو الرحمٰن الرحیم) اس کے بعد فرمایا۔ (ہو اللہ الذی لا الٰہ الا ہو الملک) اس کے بعد یہ بیان فرمایا ہے کہ مین جور و ستم سے پاک اور سلامت وہ ذات ہون جس نے اپنے بندون کو ظلم و جور سے سلامت رکھا اس کے بعد فرمایا مین نگہبان ہون مین ذات ہون جس نے اپنے بندون کو ظلم سے محفوظ رکھا تو ثابت ہوا کہ شاہون سے شاہ ہونے کے لئے کمال رحمت ضروری شرط ہے (سوم) (الملک یومئذ الحق للرحمٰن) آیت ہذا مین اول اپنے آپ کو بادشاہ ظاہر فرمایا ہے بعد ازان اس کی شرط (رحمان) بیان کر دی۔ مطلب یہ کہ اگر روز جزا مین اس کا بادشاہ ہونا صفت قہاری کو ظاہر کرتا ہے تو اطمینان رکھو اور خوف مت کھاؤ میری صفت رحمانی بھی ہے اور میری رحمت سے بہرہ ور کیے جاؤ گے۔ (چہارم) (قل اعوذ برب الناس ملک الناس) آیت ہذا مین اول یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ مین رب الناس ہون ازان بعد ملک الناس ہون بیان فرمایا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بادشاہ وہی ہو سکتا ہے جو محسن اور رحیم ہو ورنہ نہین۔ تو اے بادشاہو ان آیات کو ہمیشہ مد نظر رکھو اور اپنے زیردست مساکین پر رحم کرو اور شہنشاہ حقیقی سے آگے بڑھنے کی فضول حرص مت کرو (حکم چہارم) دنیا مین شاہی رعیت کو اپنے بادشاہ کی اطاعت و فرمان برداری کرنا ضروری ہے ورنہ انتظام دنیا مین بڑا حرج واقع ہوتا ہے اطمینان اور تسکین خطرات اور تشویش سے بدل جاتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آخر الامر رعایا تباہ اور سلطنت کی حالت خطرناک اور بین الرجا و الخوف ہوتی ہے مقام غور ہے کہ مجازی بادشاہ کی مخالفت اور بغاوت کا لازمی نتیجہ تو ہلاکت رعایا اور تباہی سلطنت ہوا تو شہنشاہ حقیقی کی مخالفت

سے کیا کچھ کم خرابیاں پیدا ہونگی اور کیا کیا امورات فاسدہ کا طوفان نہ بڑیگا اور مصالح
انسانی تتر بتر نہو جائیں گے اجمال ہذا کی تفصیل یہ ہے کہ خداوند لایزال نے ہمیں آگاہ کردیا
ہے کہ نوز سے انتظام دنیا کا بڑا حرج ہے جیسا کہ فرمایا (تکاد السموات یتفطرن منہ وتنشق
الارض وتخر الجبال ہدا ان دعوا للرحمن ولدا) اور ظاہر کردیا کہ میری اطاعت اور فرمانبرداری
سے صلاحیت اور سلامتی قائم رہسکتی ہے جیسا کہ فرمایا (وامر اہلک بالصلوٰۃ واصطبر
علیہا لانسالک رزقا نحن نرزقکم والعاقبۃ للتقویٰ) تو اے رعیت تجھے اپنے
شہنشاہ حقیقی کی فرمانبرداری اور متابعت سے ایک قدم باہر نہیں نکلنا چاہیے
اور اے بادشاہ تجھے ملک الملوک کی اطاعت اور حکم برداری کو ہاتھ سے نہ دینا چاہیے
ورنہ یاد رکھو کہ دنیا کا انتظام خرابی سے بدل جائیگا (حکم پنجم) خداوند کریم نے وصف
مالک یوم الدین سے موصوف ظاہر کرنے کے بعد مطمئن کردیا کہ میں بڑا عادل ہوں جیسا
کہ فرمایا (وما ربک بظلام للعبید) بعد ازاں کیفیت عدل و انصاف کو بھی بیان فرمایا
جیسا کہ (ونضع الموازین بالقسط لیوم القیامۃ فلا تظلم نفس شیئا) ان آیات سے معلوم
ہوگیا کہ ذات خداوندی مالک یوم الدین اسی وقت ہوسکتی ہے اگر عادل و منصف
ہو۔ تو مجازی بادشاہ عدل کو ہاتھ سے نہ دینے سے اصلی بادشاہ ہوسکتا ہے اور
اس کے عدل و انصاف کی برکت سے رعایا خوشحال اور مسرتوں کی مالک ہوسکتی
ہے بخلاف اس کے اگر شاہان عالم کا شیوہ عدل و انصاف نہوگا بلکہ ظالم تو حقیقت
میں بادشاہ کہلانے کے مستحق نہیں برائے نام بادشاہ اور بادشاہ کے حقیقی معنوں
سے دور ہیں انکی رعایا میں بدحالی اور انکی سلطنت سے مسرتیں اور راحتیں اور
سب بھلائیاں کافور ہوجائینگی۔

بیان کرتے ہیں کہ نوشیروان شکار کو نکلا تیز رفتاری کے باعث لشکر سے جدا ہوگیا۔
پیاس کی شدت سے بیچین ہوکر ایک باغ میں پہونچا اناروں کو دیکھکر ایک لڑکے سے
جو اسوقت باغ میں موجود تھا ایک انار مانگا اُس نے ایک انار توڑا اور اس کے دانے
نچوڑ کر بہت سا پانی نکالا اور نوشیروان کو دیا نوشیروان پی کر اس کے ذائقہ سے بہت
خوش ہوا اس کے دل میں اس باغ کو اپنی ملکیت بنانے کی خواہش پیدا ہوگئی آخر
اس نے لڑکے سے ایک اور انار مانگا مگر اس انار کے دانوں سے پہلے جتنا پانی نکلا تھا نہ نکلا

اور خوش ذائقہ بھی نہ تھا تو اس نے متعجب ہو کر لڑکے سے وجہ دریافت کی کہ اس انار کا
ذائقہ کیون بُرا ہے لڑکے نے جواب دیا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے دل مین ظلم کا خیال
پیدا ہو گیا ظلم کے خیال کی نحوست سے اسکا مزہ بدل گیا یہ سُنکر نوشیروان نے باغ چھیننے
کی نیت کو دل سے نکال دیا اور پھر انار مانگا اس انار کے دانون کا پانی بہت خوشگوار اور
مفرح پاکر لڑکے سے پھر سبب پوچھا لڑکے نے جواب دیا کہ بادشاہ نے اپنے دل کو ظلم کے
ارادے سے پاک و صاف کر لیا ہے نوشیروان نے یہ سنکر اور لڑکے کے جواب کو مطابق
واقع کے پاکر ظلم سے توبہ کی اور اس خیال کو دل سے دور کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کا عدل تمام
دنیا مین مشہور و معروف ہو گیا اور تا حیات اس کا نام زندہ رہا۔ یہان تک کہ حبیب پاک
فداہ ابی و امی سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ مین بادشاہ عادل کے زمانہ مین
پیدا ہوا۔ ذات خداوندی کے مالک ہونے کے لوازمات چار ہین۔ (اول) قرأت مالک
ملک کی نسبت زیادہ قریب معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ بادشاہ سے زیادہ عدل و انصاف کی
امید ہوتی ہے لیکن مالک نان و نفقہ پرورش غرضکہ مملوک کے کل مایحتاج کا کفیل ہوتا
ہے۔ تو گویا خدا تعالے یہ فرماتا ہے کہ اے انسان مین تیرا مالک ہون اور تیری
پرورش نان و نفقہ اور ثواب و جنت کا مین ذمہ دار ہون۔ (دوم) بادشاہ کو اگرچہ مالک
کی نسبت زیادہ غنا ہوتی ہے لیکن بادشاہ کو رعیت سے امید ہوتی ہے اور غلام کو
مالک سے۔ خداوند کریم ہمارا مالک ہے ہماری عبادتین اور بندگی خدا کو کچھ نفع نہین
دیتی بلکہ ہمکو روز جزا مین اسکی عنایت و فضل و کرم اور عفو و مغفرت اور حصول جنت کی
خواہش ہے یہی تو وجہ ہے کہ کسائی نے قرأت مالک یوم الدین کو زیادہ موزون
قرار دیا ہے ظاہر ہے کہ اس سے وسعت رحمت اور فراوانی فضل و احسان زیادہ مفہوم
ہوتی ہے۔ (حکم سوم) بادشاہ اپنے لشکریون مین سے اُسی کو انعام سے سرفراز کرتا
ہے جو زیادہ مضبوط اور قوی الجثہ ہو۔ بیمار اور نحیف البدن لشکر مین نہین رکھے جاتے
اور نہ انعام سے سرفراز کیے جاتے ہین۔ بلکہ مواجبات سے بھی محروم رکھے جاتے ہین
لیکن مالک اپنے غلام کا علاج معالجہ کرتا اور ہر طرح سے اسکی خبر گیری کرتا ہے بکمزوری
رفع کرنے کی کوشش کرتا ہے اگر کسی مصیبت مین مبتلا ہو جاے تو اسکی خلاصی کی
ہر طرح سے فکر کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ قرأت مالک مین مساکین اور گنہگارون کے زیادہ

موافق حال ہے (حکم چہارم) بادشاہ کو رعب ودبدبہ قائم رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے لیکن مالک کو مہربانی اور شفقت منظور ہے - مخفی نہین ہے کہ ہمین شفقت والتفات رعب ودبدبہ کی نسبت شفقت والتفات کی زیادہ احتیاج ہے - (فائدہ سوم) ملک کے معنوی معنے قدرت اور اختیار ہے تو خداوند کریم کا مالک وملک ہونے سے قدرت ہی مراد ہے - اس مقام پر ایک عجیب بحث ہے - کیا خداوند کریم موجودات پر قادر ہے - یا معدومات پر - موجودات کا تو ہو نہین سکتا - کیونکہ موجود کو موجود کرنا امر محال ہے - موجودات پر قادر ہونے کے یہی معنی ہونگے کہ خداوند کریم انہین معدوم کر سکتا ہے پس ثابت ہوا کہ وہ معدومات پر قادر ہے - دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ معدومات پر قادر ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ خداوند کریم کو موجودات پر ذرا بھی اختیار نہو لیکن یہ محال ہے - جواب یہ ہے کہ خداوند کریم کو موجودات کا مالک بھی ہے اور بادشاہ بھی اسکا یہ مطلب ہے کہ اُسے موجود کو عدم کی طرف منتقل کرنے کی طاقت ہے بایں معنی کہ وہ ایک حالت سے دوسری حالت مین بھی لیجا سکتا ہے - اس قسم کی قدرت ذات خداوندی کے سوا دوسرے مین مفقود ہے تو حق سبحانہ بادشاہ حقیقی ہوا - یہ تو معلوم ہوگیا کہ خداوند لایزال شہنشاہ حقیقی ہے تو اب یہ کہتا ہون کہ قیامت کے دن کا بادشاہ بھی وہی ہے اور کوئی نہین کیونکہ بعد از ممات زندہ کرنا اور اجزاے بدن موتے کی نگہداشت ایک ایسی اعلی طاقت ہے جو ذات خداوندی کے سوا کسی مین نہین پائی جاتی تو حشر ونشر اور بعث وقیامت کا دارومدار تمام موجودات سے واقف ہونے اور کل ممکنات پر پورے طور پر قادر ہونے پر ہے تو معلوم ہوگیا کہ مالک یوم الدین خداے لایزال ہی ہو سکتا ہے اور کوئی نہین فصل ہذا کا آخری مضمون مسئلہ حشر ونشر ہے - مذکورہ بالا بیان پر اگر کوئی یہ کہے کہ ملکیت موجود چیز پر ہو سکتی ہے - قیامت موجود نہین تو مالک یوم الدین کے کیا معنی ہوے - اور خدا روز جزا کا مالک نہوا بلکہ تمہین دعوے بابین دلیل ثابت کرنا مناسب تھا کہ (انا قاتل زید) کہنے مین صرف اقرار قتل مفہوم ہوتی ہی اور انا قاتل زیداً بحالت تنوین تہدید اور زجر و توبیخ مفہوم ہوتی ہے - مین کہتا ہون کہ معترض کا خیال درست ہے مگر قیامت آنا یقینی امر تھا اور ایک نہ ایک دن قیامت بالضرور برپا ہوگی تو وجود قیامت کو امر آتی کی طرح قرار دینا چندان مفید نہیں ہو سکتا علاوہ اس کے

مرنیوالے کا مرنا ہی قیامت ہے تو پھر تکلیفات کی کیا ضرورت ہے اس صورت مین قیامت
کا زمانہ حال مین موجود ہونا ظاہر ہے فبطل السوال - (فائدہ چہارم) خداوند کریم کو سورت
ہذا مین اپنے پانچ اسمار الله رب رحمٰن رحیم مالک بیان کرنے سے یہ تبلانا مقصود ہے
کہ اے انسان مین نے تجھے اول پیدا کیا تو مین الله ہوا بعدہ طرح طرح کی نعمتون سے تجھے
پرورش کیا تو مین تیرا رب ہون - تو نے میری نافرمانی کی مین نے چشم پوشی اختیار
کی لہذا مین رحمان ہون تو نے اپنے گناہون اور خطاؤن سے توبہ کی مین نے توبہ کو قبول اور
تیرے گناہون کو معاف کر دیا لہذا مین رحیم ہون - لیکن تیرے افعال کی جزا بھی ہونی چاہیے
تھی تو یاد رکھو کہ مین مالک یوم الدین ہون اسپر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ خداوند کریم نے
سورہ ہذا مین ایکدفعہ تسمیہ مین اور دوسری دفعہ الحمد لله رب العالمین کے بعد الرحمٰن الرحیم
کہا ہے لیکن دوسرے اسمار کو نہین دُہرایا اسکی کیا وجہ ہے - مین کہتا ہون کہ رحمٰن
ورحیم کو دو دفعہ بیان کرنے سے یہ جتلانا مقصود ہے کہ تمام امور پر میری رحمت کو زیادہ
فوقیت ہے اور رحمت مضاعفہ کو بیان کرنے کے بعد فرما دیا کہ رحمت کے خیال مین محو ہوکر
مغرور نہو بیٹھنا یاد رکھو کہ مین مالک یوم الدین ہون میری پکڑ بڑی سخت ہے اور اس
کی قول خداوندی (غافر الذنب وقابل التوب شدید العقاب ذی الطول) مین ملتی
ہے (فائدہ پنجم) فرقۂ قدریہ کہتا ہے کہ اگر اعمال انسانی کا پیدا کرنے والا خداوند کریم
کو مانا جاوے تو لازم آتا ہے کہ ثواب وعذاب اور جزا کچھ چیز نہو کیونکہ ایسے فعل پر ثواب
دینا جو انسان سے صادر نہون امر لایعنی ہے اسیطرح ایسے افعال پر عذاب پہونچانا
جنکا انسان مرتکب نہین بیہودہ بات ہے پس خداوند کریم کو مالک یوم الدین کہنا غلط
ہوا - جبریہ کہتا ہے کہ اگر خدا تعالے کو اعمال انسانی پر قادر نہ مانا جاوے تو قدرت
خداوندی مین خلل لازم آتا ہے اور جو کلمات خداوند تعالے کو بندون کا مالک تسلیم
کرتی ہے لہذا وہ ذات باری عز اسمہ خالق اعمال اور مقدر افعال انسانی ہوئی -

فصل پانچوین

بیان مین تفسیر ایاک نعبد وایاک نستعین کے

آیت ہذا بہت سے فوائد پر حاوی ہے (فائدہ اول) عبادت اس فعل کا نام ہے جس سے
کسی کی تعظیم ظاہر ہو اور لفظ ہذا قول عرب طریق معبد سے ماخوذ ہے جسکے معنی ذلیل و
خوار ہوے۔ تو ایاک نعبد کے یہ معنی ہین کہ خاص تیری ہی عبادت کرتے ہین۔ آیت ہذا
کے معنی حصری پر کئی وجوہ ہین جن کے باعث ہمین حصر معلوم ہوتا ہے۔ (اول) عبادت
بے حد تعظیم کرنے کو کہتے ہین لیکن غایت تعظیم کا استحقاق اسی منعم کو حاصل ہو سکتا ہے
جس کے بے انداز انعامات ہون ورنہ نہین۔ دنیا مین انسان کے لیے حیات بڑی
نعمت ہے جس کا مقابلہ کوئی نعمت نہین کر سکتی حیات ہی ایسی چیز ہے جسکے ذریعہ
انسان موجودات سے مستفید ہو سکتا ہے ورنہ نہین اسیطرح خداوند کریم کا ایسی
اشیاء کو پیدا کرنا جن سے انسان کو کسی قسم کا فائدہ اور نفع پہونچے نعمت عظمی ہے
تو حیات کا نعمت ہونا قرآن شریف سے بھی ثابت ہے۔ خداوند کریم نے فرمایا (وقد
خلقتک من قبل ولم تک شیئا) دوسری جگہ فرمایا (کیف تکفرون باللہ وکنتم امواتا فاحیاکم)
اسیطرح دیگر آیات سے مرتبہ ثانیہ یعنی اشیاء منتفعہ کا نعمت ہونا معلوم ہوتا ہے۔
خدا تعالے نے فرمایا (ہو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا) چونکہ عالم سفلی کے جملہ ضروریات
اور اسباب کا سلسلہ عالم اعلی یعنی فلکیات سے وابستہ ہے اور بطریق قانون
گردش فلک سے دنیا کا انتظام ہو رہا ہے لہذا ساتھ ہی اس کے (ثم استوی الی
السماء فسواہن سبع سموات وہو بکل شئ علیم) کو بیان کر دیا تقریر بالا سے ثابت ہو گیا کہ
تمام نعمتین خدا کی طرف سے پہونچتی ہین تو اسکا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ عبادت صرف خداوند
تعالے ہی کو زیبا ہے۔ بناءً علی ہذا ایاک نعبد فرمایا کیونکہ ایاک مفید حصر ہے۔ (وجہ ثانی)
خداوند کریم نے سورت ہذا مین اپنے ذاتی اسماء اللہ رب رحمان رحیم اور مالک کو
بیان فرمایا ہے انسان کے تین حال ہین ماضی مستقبل اور حال اسکی حالت ماضیہ کو
معدومی تھی جیسا کہ (وقد خلقتک من قبل ولم تک شیئا) سے ظاہر ہوتا ہے پہلے نیست
تھا اللہ تعالے نے اسے ہست کیا جیسا کہ فرمایا (کیف تکفرون باللہ وکنتم امواتا فاحیاکم)
جاہل تھا عالم بنایا جیسا کہ فرمایا (واللہ اخرجکم من بطون امہاتکم لا تعلمون شیئا وجعل لکم
السمع والابصار والافئدۃ) تو انسان کو نیست سے ہست اور ممات سے حیات
جہالت سے علمیت اور عجز سے قدرت کی طرف منتقل کرنا اسی باعث پر مبنی ہے

کہ وہ ذات قادر مطلق قدیم ازلی ہے اپنی قدرت ازلی اور علم قدیمی کے زور سے انسان کی ایک حالت کو دوسری حالت سے بدل دیا اور معدوم تھا اُسے وجود بخشا تو معلوم ہوا کہ وہ ذات اِلٰہ العالمین ہے اور احوال حالیہ مین انسان ذات خداوندی کا ازحد محتاج ہے اور اُس کی حاجات کا میدان بہت وسیع ہو گیا کیونکہ حالت معدوم مین رب العالمین کا محتاج تو تھا ہی اب اسکی وہ حاجت تو مل گئی اور عالم وجود مین قدم رکھا تو اسکی حاجات کے دروازے مفتوح ہو گئے لیکن ساتھ ہی اسکے ہر طرح کی ضرورت کے سامان بھی مہیا ہو گئے تو خداوند عزوعلا فرماتا ہے اے انسان مین معبود حقیقی ہون کیونکہ تجھے جامۂ ہستی مین سنے ہی پہنایا اور پھر تیری ہستی کی جملہ ضروریات کو بہم پہونچانے کی غرض سے ہر طرح کے سامان مقرر کر دیے تو تیرا رب رحمان ورحیم مین ہون -

آور احوال استقبالیہ سے وہ حالات مراد ہین جو انسان کو بعد از ممات لاحق ہونگے تو اس حالت کے متعلق خداوند کریم نے مالک یوم الدین فرمایا - تو تقریر ماسبق سے معلوم ہو گیا کہ خداوند کریم کے پانچون اسمار انسان کی تینون حالتون سے متعلق ہین علیحدہ نہین ہین اور انسان کی جملہ ضروریات اور ان کے حاصل کرنے کے اسباب کسی حالت مین ماضی ہو یا مستقبل یا حال ذات خداوندی کے بدون مہیا نہین ہو سکتے اور تاوقتیکہ ذات لم یزلی کا فضل و احسان شامل حال انسان ہو ارادون مین کسی صورت کامیابی ممکن نہین تو ایسے حالات کی موجودگی مین انسان کو قاضی الحاجات کی عبادت کے سوا کسی دوسرے کی عبادت ہرگز ہرگز زیبا نہین تو لامحالہ اسے ایاک نعبد وایاک نستعین بطریق حصر کہنا چاہیے (وجہ سوم) بدلائل قاطعہ اور براہین ساطعہ ثابت ہو چکا کہ خداوند تعالے قادر عالم محسن جواد کریم اور حلیم ہے اور اس کے سوا کوئی دوسرا ان صفات سے موصوف نہین ہو سکتا اور امر مشکوکی ہے کیونکہ دنیا مین کوئی اثر ایسا موجود نہین جسکو فلک و کواکب عقل و نفس اور طبیعت سے منسوب کیا جاے لیکن ساتھ ہی اس کے ذات خداوندی کی طرف مضاف ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے باوجود احتمال پھر بھی منسوب کرنے مین شکوک موجود رہتے ہین اور چونکہ خداوند کریم کا معبود خلق ہونا امر یقینی ہے اور اسکے ماسوا کا معبود ہونا امر شکی ہے لامحالہ شکوکی امر کو ترک کر کے امر یقینی کو مضبوط پکڑ لینا چاہیے نتیجہ یہ ہوا کہ معبود حقیقی ذات ربانی ہی ہے اور کوئی نہین

انہیں معنی کی طرف ایاک نعبد وایاک نستعین اشارہ کرتا ہے۔ (وجہ چہارم) ظاہر ہے کہ عبودیت
مین ذلت اور سبکی ضرور ہوتی ہے لیکن عبودیت کو مالک کے شرف اور علو مرتبت کے موافق
کچھ نہ کچھ عزت ضرور ہوتی ہے۔ خداوند لایزال سے بڑھکر کسی وجود کو شرف وکمال اور علو
مرتبت مین فوقیت حاصل نہین ہے تو اس کے ماعدا کی نسبت حق سبحانہ کی عبودیت مین
فضیلت وشرافت زیادہ ہوئی۔ نیز ذات خداوندی کی قدرت سب پر غالب ہے
اور اسکا علم زیادہ اکمل اسکی بخشش تمام بخششون سے زیادہ فوقیت رکھتی ہے تو یقیناً
اسکی عبودیت غیر اللہ کی عبودیت سے زیادہ افضل واعلیٰ ہوئی بناءً علی ہذا (ایاک نعبد
وایاک نستعین) فرمایا۔ (وجہ پنجم) واجب لذاتہ کے ماسوا سب کے سب ممکن لذاتہ ہین
اور ممکن لذاتہ کو احتیاج وفقر لازم ہے ظاہر ہے کہ جو خود محتاج ہو اُسے اپنی حاجت برآری
کی دُھن سے فرصت نہین تو وہ دوسرے کی حاجات کو کیسے پورا کر سکتا ہے دوسرے
کی حاجات کو وہی پورا کر سکتا ہے جو خود حاجات سے پاک اور غنی ہو اور اس صفت
کا مالک ذات ابدی کے سوا کوئی دوسرا موجود نہین وہی قاضی الحاجات دافع البلیات
ہے تو لازم ہوا کہ تمام عبادات کا مستحق وہی ہو اور اسی کی بندگی کیجائے (ایاک نعبد و
ایاک نستعین) کہنے کی یہی وجہ ہے (وجہ ششم) عبادت اور بندگی کا وہی مستحق ہو سکتا
ہے جسکی قدرت کاملہ ہو ہر شے اُسکے قبضۂ قدرت سے باہر نہ جا سکے اور ہر چیز پر اُسکا
اختیار ہو۔ حق سبحانہ قادر مطلق اور اُسکی قدرت بڑی زبردست اور اس کا اختیار کامل
ہے آسمان ستونون کے بغیر زمین بلا کسی سہارے کے اپنی اپنی جگہ پر قائم ہین۔ شمس
وقمر کو سیار بنایا قطبین کو ساکن رکھا بادلون سے بجلی بھی نکالتا ہے بارش بھی اور ہوا
بھی زمین مین کبھی پتھرون سے پانی اور کبھی پانی سے پتھر یعنی اُولے نکالتا ہے نیز زمین
مین ایسے اجسام پیدا کیے ہین جو اپنی مقررہ جگہ سے اِدھر اُدھر نہین ہو سکتے یعنی پہاڑ
اور بعض ایسے اجسام بھی ہین جو ایک جگہ پر مقیم نہین یعنی نہرین قارون کو زمین مین
خسف کردیا سرور کائنات علیہ التحیۃ والصلوات کو قاب قوسین سے بھی بلند کیا۔ قوم
فرعون اور فرعون کے لیئے پانی کو آگ بنا دیا جیساکہ (اغرقوا فادخلوا نارا) سے ظاہر ہوتا
ہے ابراہیم ؑ کے لیے آگ کو خوشگوار سرد اور راحت سے بدل ڈالا موسیٰ ؑ کو طور پر
چڑھا کر (فاخلع نعلیک) کا حکم دیا۔ موسیٰؑ اور انکی قوم کے سر پر طور کھڑا کر دیا جیساکہ (وفوقنا

فورفہم (التنور) سے ہویدا ہے۔ خشک تنور سے اسقدر پانی کا طوفان جاری کردیا کہ تمام دنیا اس مین غرق ہوگئی جیساکہ (وفار التنور) سے ظاہر ہے۔ موسیٰ ع کے لیے دریا کو خشک کردیا توجس ذات پاک کی قدرت کے یہ نمونے ہون بھلا اس کے مقابلہ مین استحقاق عبادت کا کون دم مار سکتا ہے۔ جمادات۔ نباتات۔ حیوانات۔ انسان۔ افلاک اور ملائکہ مین سے کسیکو طاقت ہے کہ اُسکی عبادت مین مساوات کا دم مارے۔ کیونکہ ناقص وکامل اور خسیس ونفیس مین مساوات پیدا کرنے کا خیال مبنی بر جہالت اور سفاہت نہین تو اور کیا ہے (فائدہ دوم) (ایاک نعبد) سے معلوم ہوتا ہے کہ معبود صرف اللہ ہی ہے تو ایسی صورت مین اس کے لا الہ الا اللہ ہونے مین کیا کچھ شک باقی رہتا ہے ہرگز نہین ہرگز نہین تو (ایاک نعبد وایاک نستعین) سے توحید ثابت ہوئی۔ اس تمہید کے بعد اب مشرکین کی پرتال ضروری ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شرک کی بہت سی صورتین ہین کیونکہ جس چیز کو اللہ کا شریک مقرر کیا جاے تو اُسکی دو ہی صورتین ہین یا تو وہ از قبیل اجسام ہوتا ہے یا نہین جو لوگ شریک کو از قبیل اجسام مانتے ہین تو شریک جسمانی اجسام سفلی سے بھی ہوسکتا ہے اور اجسام علوی سے بھی اور جو لوگ شریک کو اجسام علویہ سے قرار دیتے ہین تو یہ شریک مرکب ہوگا یا بسیط۔ مرکب ہونے کی صورت پر شریک معادن نباتات۔ حیوانات اور انسان مین سے ہوگا تو جو لوگ معادن کو شریک خداوندی قرار دیتے ہین تو وہ پتھرون سونے اور چاندی کے بت تراش کر انکی پرستش کرتے ہین اور نباتات کو شریک ماننے والے کسی خاص درخت کو مقرر کرنے کے بعد اسکی بندگی کرتے ہین۔ حیوانات کو شریک ماننے والا گروہ بچھڑے کو پوجتا ہے۔ جو لوگ بندون مین سے کسی کو شریک بنا لیتے ہین یہ وہ گروہ ہین جنھون نے مسیح اور عزیر علیہما السلام کو خدا کا بیٹا بنا دیا۔ اور جو لوگ اجسام بسیط مین سے شریک بناتے ہین وہ مجوسیون کا گروہ ہے جو لوگ آگ کی پرستش کرتے ہین اور جنھون نے اجسام علوی سے شریک قرار دیتے ہین وہ لوگ شمس وقمر اور کل ستارون کی عبادت کرتے اور سعادت ونحوست کو انکی طرف منسوب کرتے ہین اس فرقہ کا نام صابئہ ہے بعض منجمین بھی اسی فرقہ مین داخل ہین۔ جن لوگون نے خداوند تعالے کے شریک اجسام سے قرار نہین دیا ہے تو انکی بھی بہت سی قسمین ہین ایک فریق نے نور وظلمت کو مدبر

عالم سمجھ رکھا ہے اس فرقہ کا نام ثنویہ اور مانویہ ہے۔ دوسرا فریق ملائکہ کو ارواح سے تعبیر کرتا ہے اس گروہ کے نزدیک ہر شہر اور ملک کے لئے علیحدہ علیحدہ روح فلکیہ ہوتے ہین جنکے ہاتھ مین اپنی اپنی مقررہ جگہ کا انتظام سپرد ہے اور دنیا کے کل انواع پر ایک ایک روح فلکی مقرر ہے جو انکے لیے مناسب تدابیر سوچتا رہتا ہے یہ فریق ارواح ملکیہ (دیوزاد) فرضی کی شکلین اور صورتین بناکر انکی پرستش کرتے ہین اور انہین فرشتون کی لونڈیان قرار دیتے ہین تیسرا گروہ دو خدا ایک کو ضرر رسان اور دوسرے کو نفع دہ مانتا ہے وہ کہتے ہین کہ خدا اور ابلیس بھائی بھائی ہین۔ دنیا مین کل بھلائیان خدا کی طرف سے پہونچتی ہین اور برائیان شیطان کی طرف سے ملتی ہین۔ تفصیل ہذا کے بعد مین یہ کہتا ہون جو لوگ خدا کا شریک مانتے ہین۔ تاہم خواہ بغرض حصول منافع اور یا شریک کے ضررون سے خوفزدہ ہوکر خدا کی پرستش کو شرکا پر ترجیح دیتے ہین بخلاف اس کے جو لوگ مطلقاً خدا کا شریک نہین مانتے اور صرف خدا ہی کی عبادت کرتے ہین تو انکی تمام امیدین خدا ہی سے وابستہ ہوتی ہین۔ اُنکے دل اس سے خوف کھاتے اور اللہ کی طرف میلان اور محبت کرتے ہین تو ایسے لوگون کے لیے ضروری ہے کہ وہ اُسی کی عبادت اور اسی سے مدد اور اعانت طلب کرین لہذا وہ (ایاک نعبد و ایاک نستعین) پکار پکار کر کہہ رہے ہین اس سے ثابت ہوگیا کہ (ایاک نعبد و ایاک نستعین) کلمۂ توحید لا الہ الا اللہ کے قائم مقام ہے کل اذکار سے بڑھکر زیادہ مشہور ذکر (سبحان اللہ و الحمد للہ ولا الہ الا اللہ و اللہ اکبر ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم) ہے۔ پہلے بیان ہوچکا کہ الحمد للہ مین سبحان اللہ موجود ہے کیونکہ سبحان اللہ سے خداوند تعالے کا کامل اور تام فی الذات ہونا مفہوم ہوتا ہے اور الحمد للہ کے یہ معنی ہین کہ وہ اپنے ماعدا کو کامل اور تام بنانیوالا ہے ہر ایک جانتا ہے کہ دوسرے کو وہی کامل بنا سکتا ہے جو خود کامل اور تام ہو ورنہ جو خود ناقص ہے وہ دوسرے کو کس طرح کامل بنا سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ الحمد للہ سبحان اللہ کو شامل ہے اور الحمد للہ چونکہ کل محامد ماکان و مایکون پر حاوی ہے لہذا الحمد للہ کے کہنے سے ذات لم یزلی نے یہ ظاہر کردیا کہ مین تمام محامد اور ستائشون کا مالک ہون لیکن صرف اسی پر اکتفا نہین کیا بلکہ الحمد للہ کے جملہ انواع کے اثبات مین ایک ایسا امر بیان کردیا جو جنزلہ علت تھا لہذا اپنے آپ کو پانچ صفات سے موصوف ہونا ظاہر کردیا جیسے ثابت ہوچکا

ہے کہ انسان کے تینوں اوقات کے ضروریات انہین پانچ صفات ربانی سے حاصل ہوتے
ہین تو مالک یوم الدین تک سُبحان اللہ و الحمد للہ کی صحت معلوم ہوئی اس کے آگے (ایاک نعبد)
فرمایا جس کے متعلق بیان ہوچکا کہ یہ کلمہ توحید کے قائم مقام ہے اس کے بعد (و ایاک نستعین)
بیان فرمایا ہے جسکے معنی یہ ہین کہ خداوند جلیل و کبیر کی اعانت اور نصرت کے بغیر کوئی مقصود
اور کوئی غرض حاصل نہین ہوسکتی اور (لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم) کے یہی معنی ہین
غرضکہ تقریر بالا سے یہ ظاہر ہوگیا کہ سورۂ فاتحہ شروع سے لیکر آخر تک کلمۂ مشہورہ یعنی (سُبحان اللہ
والحمد للہ ولا الہ الا اللہ الخ) کے عین مطابق ہے اور سورۂ ہذا کے کل آیات مذکورہ کے پانچون
مراتب کی علیحدہ علیحدہ تشریح اور تفصیل کے قائم مقام سمجھنا چاہیے۔ (فائدہ سوم) ایاک
نعبد مین ایاک کو مقدم کرنا چند وجوہ پر مبنی ہے (اول) خداوند کریم نے اپنے آپ کو
پہلے ذکر کرنے سے مشغول عبادت کو متنبہ کردیا کہ معبود صرف مین ہون عبادت کا استحقاق
بجز میرے کسی دوسرے کو حاصل نہین تو تمہین پوری رغبت اور میلان طبع سے
عبادت خداوندی مین مصروف ہونا چاہیے اور اُس کی عظمت و عزت مین ذرا بھی
تساہل و تکاسل نہونا چاہیے اور اِدھر اُدھر نہین دیکھنا چاہیے۔ بیان کرتے ہین کہ ایک
پہلوان اور رستاقی مین مقابلہ ہوا تو رستاقی نے کشتی گیر کو جو اپنے فن کا اوستاد تھا کئی
دفعہ چارون شانے چت گرادیا لوگون نے رستاقی کو کہا کہ یہ تو فلان مشہور پہلوان ہے یہ
سنکر اُس کے دل مین اسقدر دہشت پیدا ہوگئی کہ مقابلہ مین گرگیا اسی طرح سمجھنا چاہیے
کہ ذات خداوندی سے اگر اول اول شناخت ہوجاے تو پھر انسان کا دل فکر سے عبادت
مین لگا رہتا ہے اور غافل نہین ہوتا (دوم) رکوع و سجود اور قیام کی وجہ سے انسان پر
مصروف عبادت ہونا گران گذرتا ہے اور مشکل دکھائی دیتا ہے لیکن (ایاک نعبد) کے
پڑھنے سے ذات خداوندی کی معرفت کے آثار نمودار ہوکر انسان کے دل مین ذات ابدی
کے جلال و عظمت اور ہیبت اسقدر بیٹھ جاتی ہے کہ اُسے اپنا مالک اور اپنے آپ کو اس کا
بندہ سمجھ لیتا ہے تو اسپر عبادات کی دشواری اور مشکل سہولت اور آسانی سے بدلجاتی
ہے۔ اسکی مثال یون سمجھیے کہ انسان بھاری چیز اُٹھانے سے پہلے ایسی چیز ضرور استعمال
کرتا ہے جس سے اُسکی قوت بڑھے اور اُسے طاقتور بنائے اسی طرح عبادت کا
بوجھ اُٹھانے سے پہلے ایاک نعبد کے مربہ دان سے معرفت ربوبیت کی معجون

کے استعمال سے انسان کی روحانی قوت بڑھ جاتی ہے اور ضعف وکسل دل سے اتر جاتا ہے
دوسری مثال یہ سمجھیے کہ عاشق اپنے معشوق کی مار پیٹ کو بڑی خوشی اور مسرت کے ساتھ
قبول کر لیتا ہے اسی طرح انسان خدائی جمال کے دیدار کے بعد دشوار سے دشوار امور کو
آسان سمجھکر عبودیت کی بھاری گٹھری کو بخوشی خاطر سر پر اُٹھا لیتا ہے اور ذرا بھی نہین
گھبراتا۔ (سوم) خدائے تعالےٰ نے فرمایا ان الذین اتقوا اذا مسہم طیف من الشیطان تذکروا
فاذا ہم مبصرون) تو انسان شیطانی وسوسہ سے متاثر ہو کر عبادت مین کاہلی وغفلت
اور اس سے دل گھبراتا ہے تو فوراً ایاک نعبد کے مشرق سے جلال لم یزلی کی درگاہ کو جھانکنے
سے سستی وغفلت کو چھوڑ کر فی الفور عبادت مین مستعد ہو جاتا ہے (چہارم) اگر نعبد ک
کہا جاتا تو اس صورت پر عبادت انسانی کا تو اول ذکر ہو گیا مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ عبادت کس
کی۔ ممکن تھا کہ شیطان اسے بتون یا شمس وقمر کی عبادت پر محمول کرے لیکن ایاک نعبد
سے یہ خرابی نہین پیدا ہوتی اور نہ ہے شیطان کا دل مین کوئی احتمال پیدا ہو سکتا ہے بلکہ
ایاک سے پہلے ہی اللہ کے ماسوا سب معبودون کی نفی ہو گئی۔ تو معلوم ہوا کہ یہ ترتیب اظہار
توحید کو مفید اور احتمال شرک کو جڑ سے اُٹھا دیتی ہے (پنجم) قدیم واجب لذاتہ بلحاظ
وجود ممکن لذاتہ سے مقدم ہوتا ہے تو اُسے ذکر مین بھی تمام اذکار سے مقدم ہونا چاہیے بنا
علی ہذا ایاک نعبد مین اس کا ذکر مقدم کیا گیا (ششم) محققین نے لکھا ہے کہ انعامات
کے وقت جس شخص کی نظر نعمت کو عبور کر کے منعم تک پہونچتی ہے تو مصیبت اور نزول
بلا کے وقت اسے بلا کی کچھ پروا نہین ہوتی بلکہ بلا نازل کرنے والے کی طرف دھیان کرتا
ہے اور ہر حالت مین معرفت سبحانی کے دریا مین تیرتا پھرتا ہے تو ایسا شخص سعادت کے
اعلےٰ منازل پر پہونچا ہوا ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جسے صرف نعمت ہی مرغوب ہو اور
اُسکا منعم کی طرف مطلقاً خیال نہ ہو تو ایسا شخص مصیبت کے وقت صرف مصیبت ہی
کی فکر مین لگا رہتا ہے اسکا دل مصیبت بھیجنے والے کی طرف ذرا متوجہ نہین ہوتا اور غیر اللہ
کے تنگ وتاریک جنگل مین بھٹکا پھرتا ہے اور بدبختی کے دریا مین ڈوبا رہتا ہے کیونکہ
ایسے شخص کا دل ہمیشہ زوال نعمت کے خیال سے ہراسان اور ترسان رہتا ہے تو ایسا
شخص ہر وقت کے عذاب مین گرفتار رہتا ہے اور زوال نعمت کے بعد زنجیرون اور
ہتھکڑیون مین جکڑا ہوا ذلت وخواری اور بڑے گڑھون کے حوالہ کیا جائے گا یہی تو باعث

ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم کو (اذکروا نعمتی) اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کو (اذکرونی اذکرکم) سے خطاب کیا گیا اس تمہید کے بعد میں یہ کہتا ہوں کہ ایاک کو نعبد پر مقدم کرنے سے جلال ربانی کے مشاہدے میں محو ہو کر انسان کو عبادت میں مصروف ہونے کے وقت فردوس کے عین وسط کی سیر کرانی مقصود ہے جیسے خدائے تعالےٰ نے فرمایا کہ انسان ہمیشہ نوافل کے ذریعہ میرے قرب کو حاصل کرنے کی کوشش میں رہتا ہے یہاں تک کہ میں اُسے دوست بنا لیتا ہوں اور بمنزلہ سمع و بصر ہو جاتا ہوں۔ (ہفتم)۔ نعبد کے کہنے سے عبادت غیر اللہ کی نفی نہیں پائی جاتی ہو سکتا ہے کہ مشرکین کی طرح عبادت غیر اللہ بھی ہو اور عبادت اللہ بھی کیونکہ کوئی مانع موجود نہیں۔ لیکن ایاک نعبد میں ایسی صورت نہیں پائی جاتی اس میں عبادت خداوندی کی تخصیص اور عبادت غیر اللہ کی نفی پائی جاتی ہے (ہشتم) نعبد کا نون عظمت کو ظاہر کرتا ہے گویا یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ اے انسان خواہ تیرے ماتحت ہزارہا غلام کیوں نہوں تجھے نحن کا لفظ استعمال کرنا جائز نہیں لیکن مصروف عبادت ہونے کے وقت اگر عبودیت کو ظاہر کرنا پایا جائے اسوقت تجھے نحن کا استعمال کرنا جائز ہے۔ اس لیئے کہ ہر شخص کو معلوم ہو جائے کہ ہماری درگاہ بندہ دنیا و آخرت کا بادشاہ ہو جاتا ہے۔ (نہم) ایاک نعبد کی بجائے اگر ایاک اعبد کہا جاتا تو اسمیں تکبر اور تعلی پائی جاتی کیونکہ اس کے یہ معنی ہیں ہوں عبادت کنندہ بخلاف اس کے ایاک نعبد میں کسی کا بھی تکبر نہیں پایا جاتا بلکہ اظہار تواضع و عجز و ذلت ہوتا ہے کیونکہ اسکے یہ معنی ہیں کہ منجملہ دیگر بندگان درگاہ میں بھی ایک غلام ہوں۔ خداوند کریم تکبر کو پسند نہیں کرتا متکبر کا سر ہمیشہ نیچا رہتا ہے اور متواضع کا بلند حق سبحانہ تواضع کو پسند اور متواضع کا درجہ اس کے نزدیک اعلیٰ ہوتا ہے اور متکبر اسکی درگاہ میں ذلیل و خوار اسپر اگر کوئی یہ کہے کہ الحمد للہ میں بھی تو تکبر پایا جاتا ہے اور اسپر طرہ یہ کہ الحمد کو مقدم اور اللہ کو موخر تو اس سے زیادہ تکبر مفہوم ہوا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کلاموں میں فرق ہے۔ الحمد کا اطلاق ذات خداوندی اور غیر اللہ دونوں پر ہو سکتا ہے۔ لیکن منسوب الی اللہ ہونے کے وقت عمومیت نہیں رہتی بلکہ تخصیص پائی جاتی ہے بخلاف اس کے ایاک نعبد کی ہئیت کذائی کو تبدیل کرنے کے بعد نعبد ایاک کہنے میں گو عمومیت پائی جاتی ہے اور یہ احتمال موجود ہوتا ہے کہ عبادت خداوندی دوسرے کی عبادت بھی ہو سکے لیکن یہ صورت کفر کی ہے اور پہلے کلام میں ایسا نہیں

علاوہ اس کے اس مین ایک عجیب نکتہ مضمر ہے کہ الحمد کا اطلاق چونکہ اللہ اور غیر اللہ دونون پر ہو سکتا ہے لہذا اسے اللہ پر مقدم کرنا معیوب نہو گا لیکن چونکہ استحقاق عبادت صرف ذات رحمانی کو ہی حاصل ہے کوئی دوسرا مستحق عبادت نہین لہذا اسے مقدم کرنا یقیناً معیوب ہوگا لہذا ایاک کو نعبد پر مقدم کرنا ضروری ہوا تاکہ عبادت غیر اللہ کے احتمال سے بھی کلام مبرا ہو جائے۔ (فائدہ چہارم) یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ نعبد کا نون جمع کا نہین کیونکہ قائل شخص واحد ہے ایسا ہی نون تعظیمی بھی نہین ہو سکتا کیونکہ مصروف عبادت ہونے کے وقت عجز و مسکینی کا اظہار مناسب ہوتا ہے نہ کہ تعظیم و تکریم۔ تو سوال ہذا کا جواب کئی طریق سے دیا جا سکتا ہے جنمین کا ہر ایک فی نفسہ حکمت کاملہ کو ظاہر کرتا ہے۔

(طریق اول) نعبد مین جمع کا نون ہے اور اس امر پر متنبہ کرنا مقصود ہے کہ انسان کو نماز با جماعت پڑھنا زیادہ مناسب ہے باجماعت نماز پڑھنے کی فوائد کی تفصیل تو اپنے موقع پر مرقوم ہے مختصراً فرمان نبی صلی اللہ علیہ وسلم (التکبیرۃ الاولی خیر فی صلوۃ بالجماعۃ خیر من الدنیا وما فیہا) سے فوائد کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ کہان تک ہون گے اور یہ بھی حکم ہے کہ پیاز لہسن کھا کر جماعت مین شریک نہونا چاہیے مبادا نمازیون کو اسکی بو سے اذیت ہووے تو گویا حق سبحانہ کو یہ ظاہر کرنا ہے کہ جبکہ پیاز و لہسن کی بو سے مسلمانون کو تکلیف پہونچنے سے نماز کا ثواب نہین مل سکتا اور محروم رکھا جاتا ہے تو مسلمان کے ساتھ فحش کلامی سے پیش آنا اور عیب گوئی و چغلی اور بد خلقی کے وطیرہ سے کیسے نماز ثمر آور ہو سکتی ہے اور کیون نہ ثواب عظیم سے محروم رکھا جاے۔ (طریق دوم) نماز با جماعت پڑھنے سے نعبد سے جماعت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور بحالت انفراد ملائکہ کی طرف۔ مطلب یہ کہ اسوقت انسان کل عبادت کرنے والے فرشتون کو شریک نماز سمجھکر یہ کہتا ہے کہ یا الٰہی یہ بندہ اور کل ملائکہ تیری عبادت مین مصروف ہین۔ (طریق سوم) قرآن شریف مین خداوند کریم نے فرمایا (ان المؤمنین اخوۃ) تو ایاک اعبد سے صرف اپنی ہی عبادت کا اظہار ہوتا اور دیگر مسلمانون کا ذکر تک نہ پایا جاتا بخلاف اس کے نعبد مین اپنی عبادت کو ظاہر کرنے کے علاوہ شرق سے لیکر غرب تک کے کل مسلمانون کا بھی ذکر ہو جاتا ہے تو گویا نعبد کے کہنے سے تمام مسلمانون کی مشکلات کو آسان کرنے کی کوشش ہوئی نتیجہ یہ ہو گا کہ خداوند کریم صرف اس کلمہ کے کہنے سے بحکم من قضی لمسلم حاجۃ قضی اللہ لہ جمیع حاجاتہ، قائل کی تمام ضروریات اور حوائج مین

کامیابی اور سرخروئی ہوگی۔ (طریق چہارم) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خداوند کریم عز اسمہ یہ فرماتا ہے کہ اے بندے تو نے الحمد للہ رب العالمین الرحمن الرحیم مالک یوم الدین کے کہنے سے اس قدر مدح سرائی کی کہ دنیا و آخرت کی کل تعریفون اور توصیفون کا مالک بنا دیا ہے اسوقت میرے نزدیک تیرا رتبہ بلند اور تیرا اعزاز زیادہ ہے تو مقبول درگاہ ہے اور ہم تجھپر بہت مہربان ہین مانگ جو کچھ چاہتا ہے لیکن ساتھ ہی تجھے اپنے دوسرے بھائیون کی مشکلات آسان ہونے کی التجا کرنی چاہیے صرف اپنی ذات کی مہمات کو پیش نہین کرنا چاہیے لہذا ایاک نعبد و ایاک نستعین، کہنا تجھے ضروری ہوا۔ (طریق پنجم) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ اے پروردگار عالم میری کیا مجال کہ مین اپنی عبادت کا ذکر جو فرو گذاشتون سے پر ہے تیری درگاہ مین کر سکون۔ میری عبادت اس قدر خطاؤن اور تقصیرون سے مخلوط ہے کہ تیری درگاہ مین پیش کرنے کے قابل نہین لہذا مین اپنے ساتھ دیگر جمیع مسلمانون کی عبادتون کو شامل کر کے اور ان سب عبادتون کو ایک ہی عبادت مین پیش کرنے کی غرض سے ایاک نعبد کہکر تجھے پکارتا ہون۔ اس مقام کے متعلق ایک شرعی مسئلہ خوب چسپان ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دس غلامون کو فروخت کرے تو بیع ہذا مین مشتری کو یہ اختیار نہین کہ ان مین سے کچھ تو خریدے اور باقی کے لینے سے انکار کرے بلکہ اُسے کل کو خریدنے کا یا کل سے انکار کرنے کا اختیار ہے۔ اسی طرح انسان ایاک نعبد کہکر خداوند کریم کی درگاہ عالیہ مین اپنی ذاتی عبادت کے ہمراہ کل عبادات کو پیش کرتا ہے تو خداوندی کرم و فضل کو ہرگز زیبا نہین کہ کل عبادات مین سے کسیقدر قبول اور مابقی کو قبول نہ کرے اور چونکہ نعبد ملائکہ اور انبیاء اولیاء، کل مقربان درگاہ کی عبادات کو شامل ہے لہذا یہ بھی نہین ہوسکتا کہ حق سبحانہ کل عبادت کو نامنظور کرے تو لا محالہ ان تمام عبادات کی برکت اور یمن سے قائل کی عبادت کو شرف قبولیت بخشا جائیگا اصل مضمون یون ہوگا خدایا اگر میری عبادت مقبول درگاہ نہین تو تاہم مجھے محرومی سے بچائیو کیونکہ یہ صرف میری ہی عبادت نہین بلکہ عبادت ہذا مین تیرے بہت سے بندون کی عبادتین شریک ہین تو اگر میری عبادت کو شرف قبولیت سے ممتاز نہین کیا جاتا تو تمام عابدون کی عبادات کو شفیع بناکر امیدوار قبولیت ہون۔ (فائدہ ششم) جس شخص کو فوائد عبادت سے

آگاہی ہوا سے عبادت میں معروف رہنے کے سوا کسی دوسری مصروفیت سے راحت
وانبساط نہیں ہوتی بلکہ اس کا دل تمام مصروفیتون سے متنفر ہوجاتا ہے عبادت کے سوا
ہر قسم کا شغل اسپر گران گذرتا ہے اسکا ثبوت کئی وجوہ سے ملتا ہے۔ (وجہ اول)
انسان کو فطرۃً کمال بہت مرغوب ومحبوب ہے اور بلحاظ سعادت کل انسانی کمالات
سے مشغول عبادت ہونا بڑا کمال ہے کیونکہ عبادت ہی ایسی چیز ہے جس سے انسان
کا دل نورانیت سے منور اور ذکر خداوندی کے شرف سے زبان مشرف خدمت
ذوالجلالی کے جمال سے اعضاء آراستہ وپیراستہ ہوتے ہین یہ تمام احوال مراتب انسانی
اور درجات بشری کے جملہ احوال کو مشرف اور ممتاز بناتے ہین تو جس صورت
مین عبادت سے انسان زمان حال مین بڑی بڑی سعادتون کا مالک بنجاتا ہے جبکا
اثر صرف دنیا ہی تک محدود نہین رہتا بلکہ زمان استقبال مین بھی اعلےٰ سے اعلےٰ
سعادتون سے مشرف ہوگا تو کیا ایسے احوال مفیدہ اور نتائج برگزیدہ سے واقف
ہوکر کبھی ہوسکتا ہے کہ انسان دوسری طرف مائل ہو بلکہ انسان کے دل مین حلاوت
عبادت اس قدر تاثیر کرجاتی ہے کہ اُسے عبادات کی تکلیف ذرا بھی مشکل اور
دشوار نہین معلوم ہوتے (وجہ دوم) بفرمان منزل القرآن (انا عرضنا الامانۃ علے
السمٰوات الخ) عبادت ایک قسم کی امانت ہے امانت کا ادا کرنا نقل وعقل سے واجب
ہے جیساکہ خداوندکریم نے فرمایا (ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اہلہا) اور ادا
امانت کی صفت صفات کمالیہ مین سے ہے اور امانت ادا کرنے کو ہر شخص بالطبع پسند
کرتا ہے نیز ادائے امانت ایسا باعث ہے جو فریق ثانی کو ادائے امانت پر مجبور کرتا ہی
روایت ہے کہ ایک اعرابی مسجد کے دروازے کے قریب پہونچکر اپنی اونٹنی سے اترا اور
اسے وہین چھوڑکر مسجد مین پورے اطمینان اور دلجمعی سے اُسنے نماز پڑھی اور بعد از فراغت
نماز جو کچھ چاہا خداوندکریم سے مانگا ہمین یہ دیکھکر تعجب ہوا آخر وہ مسجد سے نکلا مگر اپنی سواری
موجود نپاکر درگاہ خداوندی مین یون دست بدعا ہوا اے اللہ مین نے تیری امانت کو تو
ادا کردیا میری امانت کہان ہے راوی کہتا ہے کہ ہمین اس سے اور بھی زیادہ تعجب ہوا
اس کی یہ دعا مانگنی تھی کہ اتنے مین ایک اونٹنی سوار جس کے دونون ہاتھ کٹے ہوئے
تھے اعرابی کے پاس آیا اور اُس کی اونٹنی اس کے حوالہ کردی۔ روایت مذکور الصدر

سے یہ نکتہ معلوم ہوا کہ امانت خداوندی کے ادا کرنے کا یہ ثمرہ ہوتا ہے کہ خداوند تعالٰے اسکی امانت کو محفوظ رکھتا ہے بعینہ یہی مطلب ہے اُس حکم کا جو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ابن عباس کو دیا تھا۔ اے غلام تنہائی مین خدائی حقوق اور امانت کی نگہداشت رکھیو خدا تجھے جنگلون اور بیابانون مین محفوظ رکھے گا (یا غلام احفظ اللہ فی الخلوات یحفظک فی الفلوات) (وجہ سوم) عبادت مین مشغول ہونے سے انسان کا دل غرور و تکبر سے متنفر ہو کر انوار الٰہی کی طرف اور مخلوقات سے گذر کر درگاہ صمدی کی جانب منتقل ہو جاتا ہے جس سے اسے بہت لذت ملتی ہے۔ بیان کرتے ہین کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نماز پڑھ رہے تھے اور چھت سے ایک سانپ گرا خوفزدہ ہو کر تمام لوگ منتشر ہو گئے لیکن آپ کو کچھ بھی نہین معلوم ہوا سانپ نے عروہ بن زبیر کو کاٹ کھایا لوگون نے اس حصہ گوشت کو جہان سانپ نے کاٹا تھا کاٹ ڈالنا مناسب سمجھا جسوقت وہ نماز مین مصروف ہوے لوگون نے اُسے کاٹ ڈالا اور وہ اسقدر محو عبادت تھے۔ کہ انھین بالکل معلوم نہین ہوا۔ علاوہ اس کے رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے سینہ مبارک سے بحالت نماز ہنڈیا کے موافق جوش کی آواز سنائی دیتی تھی۔ ممکن ہے کہ کوئی شخص ان واقعات کو بعید از قیاس سمجھے لیکن اگر وہ یوسف علیہ السلام کے قصہ مین سے آیت (فلما راینہ اکبرنہ وقطعن ایدیہن) کو ایک نظر غور سے دیکھے تو اسے سواے سمعاً و طاعۃً کہنے کے کچھ نہ بن پڑے کیونکہ یوسف علیہ السلام کا جمال اسقدر دلفریب تھا کہ عورتون کے دل جمال ماہ کنعانی سے ایسے متاثر ہوے کہ انھون نے اپنے ہاتھ کاٹ ڈالے اور ذرا بھی درد محسوس نہوا تو جس صورت پر بشر دوسرون کو اس حالت مین پہونچا سکتا ہے تو کیا جس کے دل مین محبت الٰہی خوب مستحکم ہو جاے وہان پر ایسی حالت کا پیدا ہونا کیا بعید ہے۔ نیز ہم دیکھتے ہین کہ مرعوب و ہیبت بادشاہ کے حضور مین لب اشخاص اسقدر متاثر ہو جاتے ہین کہ اگر والدین اور اسکی اولاد بھی اُس کے پاس سے گذر جاے تو وہ انھین گذرتے ہوے دیکھتا ہی مگر پھر بھی نہین پہچانتا اس کی کیا وجہ ہے یہی کہ ان کے دل شاہی رعب سے مغلوب ہو جاتے ہین اور انھین شدہ بدہ نہین رہتی آخر جگر کے ٹکڑون اور والدین کو بھی نہ پہچاننا بلا وجہ نہین ہو سکتا تو جس صورت مین دنیا کے بادشاہ کا رعب مین اسقدر

محو بنا دینے کی طاقت ہے تو کیا شہنشاہ حقیقی اور رب العالمین سے ایسی حالت کا پیدا ہو جانا بعید از قیاس ہے ہرگز نہین۔

اس کے بعد اب مین یہ بیان کرتا ہون کہ اہل تحقیق نے عبادت کو تین درجون مین تقسیم کیا ہے (درجہ اول) حصول ثواب کی طمع یا عذاب سے خوفزدہ ہو کر عبادت کیجائے تو اگرچہ یہ عبادت ہے لیکن اسکا درجہ بہت ہی گرا ہوا ہے کیونکہ عبادت ہذا کا مقصود اصلی ثواب اور خوف عذاب ہے نہ مقصود خداوند تعالےٰ ہے بلکہ خداوند کریم کو ان مطالب کو حاصل کرنے کا وسیلہ اور واسطہ بنایا جاتا ہے خداوند کریم کو کسی ذاتی نفع کے لیے وسیلہ بنانا نہایت خسیس و رکیک امر ہے (درجہ دوم) شرف عبادت قبول تکالیف کے شرف گویا اس ذات کی طرف منسوب ہونے کے شرف کو حاصل کرنے کی غرض سے عبادت کیجائے اور یہ درجہ بھی کامل نہین کیونکہ عبادت ہذا سے مقصود اصلی غیر اللہ ہے (درجہ سوم) خدا کو خالق اور رب العالمین جانکر اور اپنے آپ کو بندۂ درگاہ سمجھکر عبادت کیجائے اور یہ عبادت تمام عبادتون سے بلند پایہ ہے اور فوقیت رکھتی ہے کیونکہ الہیت کے خیال سے دل مین ہیبت اور عزت خداوندی چھا جاتی ہے اور عبودیت سے دل مین انکساری اور خضوع و خشوع پیدا ہوتا ہے تو یہ حالت تمام حالتون سے بہتر اور سب درجون سے بالاتر ہے اور یہی حقیقی عبودیت ہے اور ابتداے نماز مین نماز پڑھنے والے کا یہ مقولہ اصلی للہ اسی پر مبنی ہے۔ ورنہ اگر اصلی للہ کے بجاے اصلی لثواب اللہ او لہرب من عذاب اللہ کہنے سے تو نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ درجات عبادت کے بیان کرنے کے بعد اب یہ ثابت کرنا چاہتا ہون کہ بہت سی آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ عبادت اور عبودیت دونون بڑے عالی مقام ہین (آیت اول) (واعبد ربک حتے یاتیک الیقین) آیت ہذا مین خداوند تعالےٰ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تا موت ہمیشہ کے لیے معروف عبادت رہنے کا حکم دیا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عبادت سے کوئی وقت بھی خالی نہین ہونا چاہیے تو اس سے ثابت ہو سکتا ہے کہ عبادت کا حکم کس قدر زبردست ہے (آیت دوم) (ولقد نعلم انک یضیق صدرک بما یقولون) خداوند کریم

نے چار امور کا حکم فرمایا۔ (فسبح) خدا کی تسبیح پڑھا کر۔ (بحمد ربک) خدا کی حمد کیا کر۔ (وکن من الساجدین) خدا کے حضور میں سجدہ کیا کر۔ (واعبد ربک حتی یاتیک الیقین) تادم مرگ خدا کی عبادت کیا کر۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عبادت سے ضیق قلب کی شکایت دور ہوجاتی ہے اور اسکی جگہ دل میں فراخی آجاتی ہے آخر یہ کیوں؟ اسی لیے کہ عبادت سے انسان کا دل مخلوقات سے متنفر ہوکر حق سبحانہ کی طرف مائل ہوجاتا ہے اور اس میلان کے باعث ضیق القلب کی شکایت جاتی رہتی ہے۔ (آیت تیسری) عبودیت کی بزرگی میں فرمایا (سبحان الذی اسرے بعبدہ لیلاً) اس سے سمجھا جاتا ہے کہ اگر عبودیت میں خوبی نہ ہوتی تو معراج کی سیر سے موصوف کرنا کیسے ہوسکتا تھا بعض تو یہاں تک کہتے ہیں کہ عبودیت کا درجہ رسالت سے بھی بڑھکر ہے کیونکہ عبودیت مخلوقات سے واجب الوجود کی طرف میلان پیدا کرتی ہے اور رسالت خدا کی طرف سے مخلوق کی طرف لاتی ہے۔ نیز عبودیت کے باعث تصرفات نہیں کرسکتا اور رسالت تصرفات کے قابل بناتی ہے بندے کے مناسب حال تصرفات کے ناقابل ہونا بھی ہے اور علاوہ اس کے بندہ تو اپنی مہمات کا رب الارباب کو کفیل بناتا ہے اور رسول اپنی امت کی مہمات کی درستی کا کفیل ہوتا ہے۔ تو ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے (وشتان ما بینھما) (آیت تیسری) عبودیت کی فضیلت حضرت عیسیٰ کے ابتدائی قول (انی عبد اللہ) سے بھی ظاہر ہوتی ہے کیونکہ آپ نے پیدائش کے وقت یہ کلمہ کہا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ کی والدہ مکرمہ کی عفت اور ان سے تہمت کا داغ دور ہوگیا اسکی برکت سے طعن وتشنیع کا دروازہ بند ہوگیا حصول خیرات کی مفتاح اور رفع بلیات کا آلہ ہوگیا۔ نیز حضرت عیسیٰؑ کا ابتدائی کلمہ عبودیت کو ظاہر کرتا تھا اور آخر الامر آپ کا انجام (وراضک الیّ) سے ہوا اس سے یہ نکتہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک دفعہ عبودیت کو تسلیم کرنے سے جنت میں بلند درجات عطا ہونگے۔ تو قیاس کرنا چاہیے کہ اس شخص کی کیا صورت ہوگی جو ستر برس تک عملی طریق میں عبودیت کو ظاہر کرتا رہا ہو۔ (آیت چوتھی) خداوند کریم نے موسے علیہ السلام کو یوں حکم کیا۔ (اننی انا اللہ لا الٰہ الا انا فاعبدنی) آیت ہذا میں اللہ جل شانہ نے موسےؑ کو توحید کے بعد عبودیت اختیار کرنے کا حکم کیا ہے۔ لیکن کیوں۔ اسی لیے کہ عبودیت توحید کی نتائج ہے

توحید درخت ہے تو عبودیت اسکا پھل، پس یہ دونوں ایک دوسرے سے لازم و ملزوم
ہوئے اور کبھی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے۔ الحاصل آیات مرقومۃ الصدر سے
فضیلت عبودیت تو ظاہر و ثابت ہو گئی۔ اب بطریق عقل تو یہ امر بدیہی ہے کیونکہ انسان
محدث ہے اور اس کا وجود ممکن لذاتہ ہے تو اگر قدرت خداوندی کی اس میں تاثیر نہ ہوتی تو
ممکن نہ تھا کہ ظلمات عدم سے نکل کر وجود کے نورانی [illegible] میں داخل ہو سکتا چہ جائیکہ کمالات
وجود کو حاصل کرتا۔ غرضکہ خداوند کریم کی قدرت کاملہ اور اُسکی ایجاد و بخشش کے
دریائے بے پایاں کی طفیل انسان کو وجود ملا اور اسپر کمالات وجود عطا کیے گئے
تو قدرت خداوندی اور ایجاد کردگاری پر انسان کا مبنی ہونا صاف طور پر عبودیت
کو ظاہر کرتا ہے۔ اور عبودیت کے باعث ہر قسم کی شرافت۔ کمال فضیلت۔ منقبت
اور بہجت بندے کو عطا کی گئی ہیں۔ تو دلائل عقلیہ و نقلیہ سے ثابت ہو گیا کہ عبودیت
گرانمایہ چیز ہے اور درجات کی مشرق سعادات کی عنوان کل بھلائیوں کی مفتاح اور
فضائل کی مخزن ہے۔ تو اسی وجہ پر انسان (ایاک نعبد و ایاک نستعین) کہتا ہے۔
حضرت علی کرم اللہ وجہہ فرمایا کرتے تھے یا خدا مجھے یہی فخر کافی ہے کہ میں تیرا بندہ ہوں
اور مجھے یہی فخر کافی ہے کہ تو میرا مربی ہے یا خدا میں نے تجھے ویسا ہی اِلٰہ پایا جیسا میں چاہتا
تھا تو مجھے بھی ایسا عبد بنا جیسا تو چاہے۔ (فائدہ ششم) دو مقام ہیں۔ معرفت ربوبیت
دوسرا معرفت عبودیت اور ان دونوں کے اجتماع پر (اوفوا بعہدی اوف بعہدکم) عہد
کی تکمیل ہو جاتی ہے معرفت ربوبیت تو الحمد للہ رب العالمین الرحمن الرحیم مالک یوم الدین
تک کامل طور پر ہو چکی تو انسان کا اپنی سابقہ عدمی صورت کو چھوڑ کر وجودی صورت کو اختیار
کرنا وجود اِلٰہ کی پوری دلیل ہے اور اسکا ہر قسم کی ضروریات اور حوائج کو حاصل کرنا
خداوند کریم کے مربی اور رحمان و رحیم ہونے کی خبر دیتا ہے اسیطرح انسان کا عالم فانی
کو کوچ کرنے سے آگاہی ملتی ہے کہ حق سبحانہ مالک یوم الدین ہے تو تمام صفات جس
وقت کامل طور پر ذہن نشین ہو جاتے ہیں تو اس وقت معرفت ربوبیت پورے طور سے
ہو جاتی ہے۔ اب اس کے بعد عبودیت کا مرتبہ ہے تو اس کی بھی ابتدا اور انتہا اور اول
و آخر ہے عبودیت میں مشغول ہونا اسکی ابتداء ہے اور یہی مراد ایاک نعبد سے ہے
اور کمال عبودیت یہ ہو گا کہ انسان دل میں پختہ طور پر ٹھان لے کہ خداوند کریم کے ماسوا کوئی

دوسرا معین و مددگار نہین خدا کی اطاعت و فرمان برداری اُسیکی توفیق سے ہو سکتی ہے
اور خدا ہی بچائے تو ذنوب و معاصی سے آدمی بچ سکتا ہے ورنہ ممکن نہین تو اس یقین
اور راسخ الاعتقادی کا یہ نتیجہ ہوگا کہ انسان کل ضروریات اور حوائج مین خدا سے استعانت
کا خواستگار ہوگا یہی ایاک نستعین کے معنے ہین۔ تو جب عہد ربوبیت اور عہد عبودیت
کا ایفا ہو چکا تو اب اسکا فائدہ اور نتیجہ بیان فرمایا کہ (اہدنا الصراط المستقیم) تو یہ ترتیب
کلامی نہایت ہی پاکیزہ برجستہ نہایت دلپذیر اور اعلیٰ ہے انسانی عقول جسکی نظیر و مثال
لانے سے قاصر و عاجز ہین (فائدہ ہفتم) اگر کوئی یہ کہے کہ الحمد للہ سے مالک یوم الدین تک
تمام کلام کو بالفاظ غائب بیان کیا گیا ہے اور ایاک نعبد و ایاک نستعین مین غائب سے خطاب
کی طرف انتقال کیا گیا ہے اس مین کیا فائدہ ہے۔ تو مین کہتا ہون کہ یہ چند وجوہ پر
مبنی ہے (وجہ اول) نماز مین انسان کی ابتدائی حالت اجنبیت کی تھی لہذا اسنے خدائی
مدح سرائی مین طریق مغائبت کو اختیار کرنا ضروری ہوا الحمد للہ سے لیکر مالک یوم الدین
تک غائبانہ طریق سے خدا کی مدح و توصیف کر چکا تو خداوند کریم گویا یون ارشاد فرماتا
ہے اے بندے جو تونے میری ستائش کی اور تونے اقرار کیا کہ مین معبود مربی اور رحمان
و رحیم اور یوم الدین کا مالک ہون لہذا تو مجھے بہت پیارا معلوم ہوتا ہے اب مین نے
حجاب کا پردہ تجھ سے اُٹھا دیا اور بعد کو قرب سے بدل دیا ہے اب تجھے بطریق
خطاب کلام کرنا چاہیے اور ایاک نعبد کہنا چاہیے (وجہ دوم) پسندیدہ سوال وہی
ہوتا ہے جو بالمشافہہ کیا جائے تمام انبیاء جب کبھی خدا سے کچھ مانگتے تھے تو اسی طریق
کو اختیار کرتے تھے جیسا کہ ربنا ظلمنا انفسنا۔ ربنا اغفر لنا۔ رب ہب لی۔ اور رب
ارنی سے ظاہر ہوتا ہے اسکا باعث یہ ہے کہ سخی جواد کریم سے بالمشافہہ مانگا جائے تو کچھ
نہ کچھ ضرور مل ہی جاتا ہے سخی کو ایسی صورت مین محروم کرنا بُرا معلوم دیتا ہے نیز عبادت
کرتے ہین خدمت کو اور خدمت مین حضوری زیادہ بہتر ہوتی ہے۔ (وجہ سوم) ابتداء
سورت سے لے کر ایاک نعبد تک تو ثنا چلی آئی ہے اور اولویت اسی مین ہے
کہ ثنا بے غیبوبت مین کیجائے اور ایاک نعبد و ایاک نستعین سے تا آخر سورت دعا
چلی جاتی ہے اور دعا حضوری مین بہتر ہوتی ہے۔ (وجہ چہارم) انسان نماز پڑھنے
سے پہلے تقرب الی اللہ کے حصول کی نیت باندھتا ہے اور اس نیت کے

بعد مختلف اوصاف سے مدح سرائی شروع کرتا ہے تو خداوندکریم اسکی دلی خواہش کو پورا کر کے تقرب الی اللہ کے مرتبہ سے مشرف بناکر غیبوبت سے مقام حضوری مین پہونچا دیتا ہے لہذا وہ ایاک نعبد و ایاک نستعین مین غائبانہ روش کو چھوڑکر مخاطبانہ روش اختیار کرتا ہے۔

فصل چھٹی بیان مین تفسیر ایاک نستعین کے

دلائل عقلیہ سے ثابت ہو چکا کہ خداوند تعالےٰ کی امداد تا وقتیکہ شامل حال نہو ذنوب و معاصی سے بچاؤ اور خدا کی طاعت و فرمان برداری اُسکی اعانت کے بدون نہین ہو سکتی ان دلائل عقلیہ کے علاوہ اور بھی وجوہ عقلیہ و نقلیہ ہین جن سے توفیق یزدانی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور وجوہ عقلیہ کا بیان (وجہ اول) قادر کہتے ہین جسے فعل و ترک فعل پر پورا اختیار ہو قاعدہ کی بات ہے کہ ہر فعل یا ترک فعل رجحان بدون نہین ہوتا اول وجہ ترجیح پیدا ہوتی ہے اور بعد ازان رجحان ہوتا ہے تو یہ مرجح انسان کی طاقت سے باہر ہے لامحالہ رجحان پیدا کرنے والے کی تلاش ہوئی اور وہ اللہ ہی ہے۔ تو معلوم ہو گیا کہ ہر فعل کا اقدام اعانت قیوم کے بدون نہین ہو سکتا۔ (وجہ دوم) ہر بشر کو اعتقاد صادق اور حق مذہب کی جستجو رہتی ہے اور تمام افراد انسانی طلب و کوشش اور قدرت و عقل مین مساوی ہین تو کیا وجہ ہے کہ بعض تو اپنی جستجو مین کامیاب ہو کر مذہب حق کو معلوم کر لیتے ہین اور بقیہ کو نہین یہی کہ انکی کوشش مین توفیق شامل ہوا اور معین خداوند تعالےٰ ہے کیونکہ اگر جن و ملائک اور کوئی بشر ہوتا تو اس صورت مین وہی سوال پیدا ہو گا اور سلسلہ غیر متناہی ہو جائے گا۔ (وجہ سوم) انسان بسا اوقات کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے مگر مدت دراز تک اپنے ارادے مین کامیاب نہین ہوتا آخر اسی ارادہ مین ایسا وقت پہونچتا ہے کہ فعل صادر ہو جاتا ہے۔ قاعدہ کی بات ہے کہ ہر ارادہ کسی خاص غرض پر مبنی ہوتا ہے تو امر داعی کا دل مین ڈالنا اور غرض کی تکمیل کے موانعات کو ہٹائے رکھنا کس کی طاقت ہے۔ اسی کی طاقت ہے جسے ارحم الراحمین کہتے ہین

اور اعانت سے ہماری مراد بھی یہی ہے۔ وجوہ نقلیہ کا بیان (آیت اول) وایاک نستعین۔ (دوم) استعینوا باللہ۔ آیت ہذا مین جبریہ اور قدریہ دونون کو بڑا تردد کرنا پڑا جبریہ کہتا ہے اگر انسان فاعل مختار اور اسے اپنے افعال پر پورا اختیار ہے توکسی فعل پر استعانت و استمداد بے فائدہ ہوگی۔ قدریہ کہتا ہے اگر انسان کو نفس فعل کے صادر کرنے کی قدرت ہے تو استعانت امر باطل ہوگا اور اگر قدرت نہین تو استعانت امر بے فائدہ ہے۔ مین کہتا ہون کہ قدرت اسیوقت کار آمد اور موثر ہو سکتی ہے اگر تحریک ہو بدون تحریک قدرت کسی کام نہین آنے کی اعانت سے ہماری مراد اس سے زیادہ نہین کہ خداوند کریم انسان کے دل مین تحریک پیدا کردے اور تحریک کے موانعات اور رکاوٹون کو ہٹائے رکھے۔ اب ہم کلمہ ہذا کے فوائد اور نکات عجیبہ کو بیان کرتے ہین۔ (فائدہ اول) کوئی کہہ سکتا ہے کہ استعانت فعل کے شروع مین ہوا کرتی ہے توکیا وجہ ہے کہ ایاک نعبد کو اول بیان کیا گیا اور بعد از ان ایاک نستعین تو اسکا جواب چند وجوہ سے ہو سکتا ہے۔ (اول) گویا نمازی یہ کہتا ہے کہ مین عبادت مین شروع ہوا ہون تو اے خدا تجھ سے اتمام عبادت کی اعانت طلب کرتا ہون۔ مجھے موت مرض اور دلی وساوس کی رکاوٹون سے محفوظ رکھیو مبادا میری عبادت ناقص رہے ایسا ہی مجھے دلی ارادون اور خواہشات کو نہ بدلدیا جاے (دوم) گویا نمازی یہ کہتا ہے یاالٰہی تیری عبادت مین مصروف تو ہو گیا ہون مگر میرا دل قابو سے باہر ہوا جاتا ہے تو تجھ سے طلبگار اعانت ہون کہ میرا دل مستقل اور برقرار ہو جاے حدیث شریف سے بھی ظاہر ہوتا ہے (قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمٰن) تو معلوم ہوا کہ خداوند کریم کے سوا دل کو برقرار رکھنا خدا کی مدد کے بغیر نہین ہو سکتا۔ (سوم) اے خدا مین تیرے سوا جبرئیل و میکائیل سے استعانت نہین مانگتا بلکہ تجھ ہی سے میری استمداد ہے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے طریقہ کو اختیار کیا ہے کیونکہ نمرود مردود نے جب آپ کے دست و پا باندھکر آگ مین پھینکا تو جبرئیل علیہ السلام نے کہا کیا آپ کو مدد کی ضرورت ہے آپ نے جواب دیا تم سے استمداد کی ضرورت نہین تو انھون نے جواب دیا آپ کو اسی سے استمداد کرنا چاہیے آپ نے جواب دیا اُسے میری حالت خوب معلوم ہے لہذا

لہذا سوال کی ضرورت نہین بلکہ یا خدا مین تو خلیل سے بھی بڑھکر تیری حضوری کا مقید ہون اُسکے تو صرف ہاتھ و پاؤن ہی جکڑے ہوے تھے لیکن میری یہ حالت ہے کہ مین نے اپنے پاؤن کو ایسا جکڑا ہے کہ وہ اِدھر اُدھر نہین جاتے اپنے ہاتھون سے حرکت نہین کرتا۔ آنکھون سے اِدھر اُدھر نہین دیکھتا۔ کانون سے دوسرے کی بات نہین سُنتا۔ زبان سے کوئی کلمہ نہین نکالتا۔ خلیل کو نمرود کی آگ مین ڈالا گیا تھا اور مین نار جہنم کے کنارے کھڑا ہون اور جسطرح اُنھون نے ایسی نازک حالت مین غیر کی استمداد کو پسند نہین کیا تھا اسیطرح مین بھی تیرے سوا کسی سے مدد کا خواستگار نہین ہون اور تیری ہی عبادت کرتا ہون اور تجھ ہی سے مدد کا طلبگار رہون تو خداوند کریم یہ جواب دیتا ہے کہ اے بندے تو نے میرے خلیل کی اقتدا کی بلکہ تو اُس سے بھی بڑھ گیا اسیطرح ہم بھی جزا زیادہ دینگے خلیل کے لیے یہ حکم دیا گیا تھا (قلنا یا نار کونی بردًا وسلامًا علی ابراہیم) تجھے ہم نار جہنم سے نجات دیکر جنت مین داخل کرینگے مزید برآن ہم تجھے اپنا کلام قدیم سُنائینگے اور اپنے دیدار سے مشرف کرینگے اور جس طرح ہم نے نار نمرود کو حکم دیا تھا کہ (یا نار کونی بردًا وسلامًا علی ابراہیم) اسیطرح نار جہنم تجھ سے یہ کہے گی سلامتی سے گذر جا کیونکہ تیرے نور کے باعث میرے شعلے بجھے جاتے ہین (چہارم) ایاک نستعین یعنی مین تیرے سوا کسی سے استمداد طلب نہین کرتا کیونکہ تیرا غیر اُسیوقت مدد دے سکتا ہے جب تو اُس کے دل مین میری مدد کا خیال ڈالے تو جب غیر کی اعانت کا دار و مدار بھی تجھی پر ہے تو مین ایسے واسطون کو چھوڑکر صرف تیری اعانت پر ہی شاکر و صابر رہتا ہون (پنجم) ایاک نعبد اس امر کا مقتضی ہے کہ نفس کو عبادت خداوندی سے عظیم رتبہ ہوا اور اسکا نتیجہ تعجب ہوتا ہے تو ایاک نعبد کے بعد ایاک نستعین اس امر سے آگاہ کرنے کی غرض سے لایا گیا ہے کہ انسان کو اسکی اپنی قوت بازو سے عظیم درجہ نہین ملا بلکہ اعانت خداوندی کے توسل اور اسکی توفیق سے حاصل ہوا ہی تو ایاک نستعین سے ازالۂ تعجب اور نخوت و کبر کو دور کرنا مقصود اصلی ہوا۔

فصل ساتوین

بیان مین تفسیر اہدنا الصراط المستقیم کے اسمین چند فوائد ہین

(فائدہ اول) آیت ہذا سے اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ نمازی ہو سکتا ہے جو مومن ہو مومن کے لئے استمداد کی ضرورت نہین بلکہ مومن کے معنی یہی ہین کہ وہ ہدایت یاب ہو بنا ًعلیٰ ہذا نمازی کا (اہدنا الصراط المستقیم) کہنا تحصیل حاصل جو امر محال ہے لازم آتی ہے اور وہ ایسے امر کی استدعا کرتا ہے جو اسے پیشتر سے حاصل ہے اعتراض ہذا کے رفع کرنے مین علمار نے مختلف وجوہات سے کام لیا ہے (اول) وجہ اول مین یہ بیان کیا گیا ہے کہ استدعار مذکور سے اسلاف کی ہدایت مطلوب ہے جس طرح وہ لوگ بڑی بڑی دشواریون اور صعوبتون کو محض رضامندی خداوندی کو حاصل کرنے کی غرض سے برداشت کرتے تھے اسی طرح ہمین بھی ویسی ہی ہدایت فرما کہ ہم انکے نقش قدم پر چلین - بیان کرتے ہین کہ حضرت نوح علیہ السلام کو انکی قوم دن مین کئی بار اسقدر زدوکوب کرتی تھی کہ آپ بیہوش ہو جاتے تھے اور آپ ہر مرتبہ (اللھم اہد قومی فانہم لایعلمون) کہا کرتے تھے اسپر اگر کوئی یہ کہے چونکہ ہمارے ہادی برحق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کلمۂ مذکور صرف ایکبار ہی پڑھا اور نوح علیہ السلام تو دن مین کئی بار کہا کرتے تھے اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ سے نوح ؑ کی فضیلت زیادہ ہوئی اسکا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس درست نہین کیونکہ (اہدنا الصراط المستقیم) کے ذریعہ خداوندکریم سے وہی اوصاف حمیدہ اور اخلاق حسنہ کی استدعاء مراد ہے جو (اللھم اہد قومی فانہم لایعلمون) مین مضمر تھی آنحضرت ؐ دن مین کئی بار سورۂ فاتحہ پڑھا کرتے تھے تو آپ کا کلمہ مذکور (یعنی اللھم اہد قومی حضرت نوح ؑ سے بھی کئی گنا پڑھنا ثابت ہو گیا - (وجہ دوم) بعض علمار نے اعتراض مذکور کو اس طریق سے رفع کیا ہے کہ ہر امر افراط و تفریط سے گھرا ہوتا ہے لیکن یہ دونون پہلو مذموم اور ناپسندیدہ ہین بحکم رب کریم (وکذلک جعلناکم امۃ وسطا) پسندیدہ امر صرف ان دونون پہلوون کی درمیانی صورت یعنی وسط ہے اور درمیانی صورت عدل و صواب ہے دلائل قاطعہ سے موثر ہو کر جب انسان ہدایت یاب ہو جاتا ہے تو اس حالت کے پیدا ہو جانے کے بعد اسے امر وسطی کی تلاش ہوتی ہے اعمال شہوانی اور افعال حیوانی نیز صرف مال مین افراط و تفریط کی میانی صورت کو اختیار کرنا اسے امر لابدنہ تھا - پس اسی غرض و عائط کو مدنظر رکھکر مومن خداوندکریم کی بارگاہ ابدی مین صراط مستقیم یعنی اپنے ہر اعمال و افعال کے ہر طرف کو افراط و تفریط کو چھوڑ کر اسکی بینی صورت کو اختیار

کرنے کی توفیق کا خواستگار ہوتا ہے تو جیہ مذکورہ سے سوال زائل ہوگیا۔ (وجہ سوم) دنیا کی کل موجودات کا ذرہ ذرہ خدا ے عز و علا کی حکمت و قدرت بخشش و رحمت اور اسکی ہستی کا پتہ دیتی ہے بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان تمام دلائل چھوڑ کر صرف ایک ہی دلیل پر اپنے مذہب کو صحیح تسلیم کرتا ہے بنا ًعلی ہذا جب مومن کو صرف ایک ہی دلیل سے وجود خداوندی کی معرفت حاصل ہوجاتی ہے تو موجودات مین سے کوئی سی چیز ہو وہ اُن سے ذات باری تعالےٰ کے وجود و حکمت وغیرہ پر دلیل قائم کرسکتا ہے مگر وہ ان سے غافل ہوتا ہے اور صرف ایک ہی دلیل کو جس سے وہ موثر ہوچکا ہے دل مین ٹھانے رکھتا ہے تو اہدنا الصراط المستقیم کے یہ معنی ہوے کہ اے خدا تیری ہستی علم و قدرت اور حکمت کو شناخت کرانے والی خاصیت جو کل موجودات مین موجود ہے ہمین اسکا علم معلوم ہوگیا۔ اس وجہ پر بھی ازالہ سوال ہوگیا۔ (وجہ چہارم) خداوندکریم نے فرمایا ہے کہ اے انسان تجھے صراط مستقیم جو خدائی اور اُس ذات کی طرف لیجانے والا راستہ ہے جو زمین و آسمان اور جملہ مافیہا کا مالک ہے دکھایا جائیگا۔ نیز محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرکے فرمایا کہ (و ان ہذا صراطی مستقیما فاتبعوہ) صراط مستقیم سے یہی مراد ہے کہ انسان دل سے ذات خداوندی کی طرف مشغول ہوکر باقی جملہ ماعدا اسے اعراض کرے اور اسی کا ہو رہے۔ اہدنا الصراط المستقیم کے یہ معنی ہوے کہ خداوندکریم انسان کو ایسی صراط مستقیم پر چلائے جو موصوف بصفت مذکور ہو اسکی مثال یون سمجھیے کہ انسان اپنے آپ کو ذات واجب الوجود کا اسقدر منقاد اور فرمان بردار بنا دے کہ اگر ذبح ولد کا حکم ہو تو حضرت ابراہیمؑ کی طرح اسکی تعمیل مین فوراً مستعد ہوجاے اپنے آپ کو ذبح ہونے کے لئے سپرد کردینے کا حکم ہو تو حضرت اسماعیل کی طرح اسکو بجالائے۔ دریا مین اگر گرنے کا حکم ہو تو یونسؑ کا طریقہ اختیار کرے بلند منصب اور اعلی مراتب علمیہ پر حاوی ہونے کے باوجود اگر اپنے سے زیادہ عالم کی شاگردی اختیار کرنے کی ہدایت ہو تو بلا چون و چرا اسپر کاربند ہوجاے جیسا کہ موسیٰؑ نے تعمیل حکم مین حضرت خضرؑ کی شاگردی اختیار کی اور اسیطرح قید و بند اور نوبت بقتل پہونچنے ہوئے اگر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حکم ہو تو بلا حجت حضرت یحیی اور زکریا علیہما السلام کی طرح اسکی پیروی کرے۔ غرضکہ اہدنا الصراط المستقیم کی غرض اصلی یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی طرح شدائد اور آفات ناگہانی و بلیات آسمانی کے وقت صبر و استقلال سے کام لیا جاے

لیکن اس مین کسی کو کلام نہین ہو سکتا کہ یہ کوئی معمولی سا درجہ نہین بلکہ سخت خوفناک اور
دشوار ہے بہت آدمیون مین صبر کرنے کی طاقت نہین ہوتی تھوڑی سی تکلیف اُٹھا نہین
سکتے مگر تاہم لوگون کے لیئے رنج و غم اُٹھانے کا موقع نہین اور انہین چاہیے کہ کسی قسم کا
خوف نکرین دینی امور مین جسقدر دشواریان پیش آتی ہین خداوند کریم کی طرف سے بہت
جلد مشکل کشائی ہو جاتی ہے کیونکہ آیت ہذا کے آئندہ الفاظ سے صراط الذین انعمت علیہم
سے سہولت و آسانی اور کشایش کی خوشخبری ملتی ہے ورنہ انعمت علیہم کی بجاے
صراط الذین قتلوا و صلبوا ہونا چاہیے تھا لیکن ایسا نہین کیا گیا تو آیت ہذا کو پڑھنے کے
وقت انسان کو دل ہی دل مین یہ خیال رکھنا چاہیے کہ خدایا مین نے اپنے والد کو نہین
اعمال کبائر کا مرتکب اور بڑی بڑی نافرمانیون کو اس سے سرزد ہوتے ہوئے دیکھا جبکہ مین
بھی مرتکب رہا ہون لیکن چونکہ موت کے قریب مین نے اسے اپنی بدکرداریون سے توبہ
و استغفار کرتے ہوے دیکھا مین نے یقین کیا کہ وہ آگ سے نجات پائیگا اور جنت مین داخل
ہوگا تو یہ شخص انعمت علیہم کی ذیل مین داخل ہے کیونکہ تو نے اسے توبہ کی توفیق عطا
فرمائی نہ یہ کہ قبول نعمت سے اُسے سرفراز فرمایا اسی طرح مجھے بھی اُسی صراط مستقیم
پر چلا تاکہ تائبین کا مرتبہ ملے اس مرتبہ کے حاصل ہو جانے پر انسان کو انبیاء علیہم السلام
کے درجات کی استدعا کرنی چاہیے - یہ اہدنا الصراط المستقیم کی تفسیر ہے - دوجہ پنجم،
گویا انسان یہ کہتا ہے راستے بیشمار ہین میرے احباب نے مجھے ایک راستہ کی طرف کھینچتے
ہین میرے دشمن دوسرے راستہ پر لیجانا چاہتے ہین شیطان ان دونون کے سوا
تیسرے راستہ پر چلانا چاہتا ہے اسی طرح شہوت و غضب کینہ و حسد نے مجھے اپنے اپنے
راستہ پر لگانا چاہتے ہین - اعتقاد تعطیل و تشبیہ جبر و قدر ارجاء و وعید اور رفض و
خروج اپنے اپنے جداگانہ طریق پیش کرتے ہین ادھر عقل نہایت کمزور عمر کوتاہ
دراز تجربہ پُر از خطرات ایسے سخت و نازک وقت ایک راستہ کو اختیار کرنا میرے لیئے بہت
دشوار امر ہے خدایا تو نے مجھے ایسے راستہ پر چلا جو مجھے سیدھا جنت مین پہونچا دے -
مستقیم کہتے ہین اُس سیدھے راستہ کو جو پتھرون اور کنکرون سے صاف ہو بیان
کرتے ہین کہ ابراہیم بن ادہم رحمہ اللہ بیت اللہ کو جا رہے تھے راستہ مین ایک دیہاتی
ملا تو اُس نے آپ سے سوال کیا کہ اے شیخ کہان کا ارادہ ہے آپ نے جواب دیا

بیت اللہ کو جا رہا ہون اُس نے کہا کیا تم دیوانے ہو نہ تمھارے پاس سواری ہے نہ زادراہ مسافت بہت طول طویل آپ نے جواب دیا میرے پاس ایک سواری کیا بہت سی سواریان موجود ہین مگر افسوس ہے تجھے اُنکو دیکھنے کی قابلیت نہین اس نے کہا فرمایئے وہ کیسی سواریان ہین آپ نے فرمایا مصیبت اور مشکل پیش آنے پر صبر کی سواری پر بیٹھ جاتا ہون حصول نعمت وراحت کے وقت شکر کی سواری اختیار کرتا ہون قضیہ آسمانی صادر ہونے کے وقت رضا کی سواری پر سوار ہوتا ہون اگر دل کو کسی چیز کی خواہش ہوتی ہے تو مین اس امر سے مطمئن ہو جاتا ہون کہ حیات مستعار کے بقیہ ایام گذشتہ ایام سے بہت قلیل باقی ہین یہ سنکر اعرابی نے کہا بحکم خداوندی سفر کیے جایئے بیشک آپ سوار ہین اور مین پیادہ ہون۔ (وجہ ششم) بعض کا خیال ہے کہ صراط المستقیم سے اسلام اور بعض قرآن مراد لیتے ہین لیکن یہ درست نہین کیونکہ صراط الذین انعمت علیہم صراط المستقیم کا بدل ہے تو اصل عبارت اہدنا صراط من انعمت علیہم من المتقدمین ہوئی یعنی اے خدا ہمین متقدمین اور اسلاف کے راستہ پر چلا جنپر تو نے انعام کیا ظاہر ہے کہ گذشتہ امتون مین نہ تو قرآن تھا اور نہ یہ اسلام پھر قرآن یا اسلام کیسے مراد ہو سکتا ہے بلکہ اسکا مطلب یہ ہے کہ ہمین گذشتہ مستحقین جنت کی راہ پر چلا۔ رہی یہ بات کہ لفظ سبیل وطریق کو چھوڑ کر لفظ صراط کیون استعمال کیا گیا حالانکہ تینون الفاظ کے ایک ہی معنے ہین۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ لفظ صراط صراط جہنم کو یاد دلاتا ہے جسکے باعث انسان کے دل مین خوف وخشوع زیادہ ہوتا ہے۔

(اہدنا کی تفسیر مین دوسرا قول) یعنی اے خدا ہمین اس ہو ہو بہ ہدایت پر ثابت رکھ جیسا کہ دوسری جگہ فرمایا ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ہدیتنا) کیونکہ ہم دیکھتے ہین کہ بڑے بڑے عالمون اور فاضلون کے دلون مین طرح طرح کے شکوک اور شبہات پیدا ہونے سے آخر الامر وہ گمراہ ہو گئے انکا قدم دین مستقیم سے پھسل گیا اور انھون نے سیدھے راستہ کو چھوڑ کر ٹیڑھے راستہ کو اپنا مسلک بنا لیا۔ (فائدہ دوم) یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اہدنا کہنے مین کیا حکمت ہے اہدنی کیون نہین کہا گیا تو اسکا جواب دو طرح سے ہو سکتا ہے (اول) دعا جسقدر عام ہو اسیقدر جلد مقبول ہوتی ہے۔ ایک عالم کا ذکر ہے کہ اسنے اپنے شاگردون سے کہا کہ جسوقت خطبہ سبق مین رضی اللہ عنک وعن جماعۃ المسلمین

پڑھاکرو تو اسوقت اگرچہ رضی اللہ عنک مین میرا خیال نہین کیا تو کچھ حرج نہین لیکن یاد رکھو
کہ مقولہ عن جماعۃ المسلمین مین میرا خیال ضرور کرلیا کرو کیونکہ رضی اللہ عنک مین تخصیص ہونے
کی وجہ سے ممکن ہے کہ اس دعا کی قبولیت نہو لیکن عن جماعۃ المسلمین عام کلمہ دعائیہ ہونے
کی وجہ سے ضروری ہے کہ تمام مسلمانون مین سے کسی مستحق مسلمان کے لیئے وہ دعا قبول
ہوجاے۔ بعض کے حق مین جب دعا قبول ہوگئی تو خداوندکریم باقی مسلمانون کے حق مین
دعا کو ضرور منظور کریگا۔ علاوہ سبب مذکور مسنون طریقہ یہ ہے کہ انسان دعا کے اول و
آخر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا چاہیے کیونکہ خداوندکریم درود قبول کرتا ہے
تو دعا کے دونون پہلوون کے منظور ہوتے ہوے امر وسطی کو نامنظور کرنا دشوار معلوم
ہوتا ہے (دوم) ادعوا اللہ بالسنۃ ما عصیتموہ بہا قالوا یا رسول اللہ ومن لنا بتلک الالسنۃ
قال یدعو بعضکم لبعض لانک ما عصیت بلسانہ وہو ما عصی بلسانک) (سوم) گویا خدا یہ
تعلیم کرتا ہے تو نے اے بندے جسطرح ابتداء مین الحمد للہ کو احمد اللہ پر ترجیح دیکر تمام
حمد کرنے والون کی حمدون اور ستایشون کو ذکر کردیا ہے اسیطرح دعا کے وقت بھی
اپنے تمام بھائیون کو شریک کرنے کی غرض سے اہدنی کے بجاے اہدنا کو اختیار کر۔
(چہارم) گویا انسان یہ کہتا ہے مجھے معلوم ہوگیا کہ اتفاق باعث رحمت اور تفریق موجب عذاب
و زحمت ہے لہذا بوقت حمد کل حامدین کی حمد کو بیان کرنے کی غرض سے الحمد للہ کہتا ہون
ایسا ہی عبادت کے وقت جمیع عابدین کی عبادت کو بھی بیان کرنے کی غرض سے
ایاک نعبد کہکر پکارتا ہون استعانت کے وقت تمام مددگیرون کو شامل کرتا ہوا ایاک نستعین
کہتا ہون تو جب مذکورہ بالا تینون حالتون کے وقت اگر تمام مسلمانون کو بھی اپنے ساتھ کرتا
رہا ہون تو دعا مین شریک نہ کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی لہذا مین نے اس طریقہ کو نہ چھوڑنے
کی غرض سے اہدنا الصراط المستقیم کہا ایسا ہی صالحین کے نقش قدم پر چلنے کی استدعاء
کرنے کے وقت تخصیص نہین کی بلکہ کل صالحین کی اقتداء کو صراط الذین انعمت علیہم
کہکر طلب کی متمردین اور سرکش لوگون سے بھاگنے اور دور رہنے کی آرزو کرنیکے
وقت کل سرکشون اور گمراہون سے فرار طلب کیا اور غیر المغضوب علیہم ولا الضالین
کہتا ہون تو انبیاء و صالحین سے دنیا مین علحدہ ہوتے کے باعث مجھے کامل یقین ہے
کہ آیندہ آخرت مین بھی مجھے ان سے جدائی نہ ہوگی جیسا کہ خداوندکریم کے فرمان فاولئک

انعم اللہ علیہم من النبیین الخ) سے ظاہر ہوتا ہے۔
(فائدہ سوم) اہل ہندسہ کہتے ہین کہ دو نقطون کے درمیانی خط سے خط مستقیم بہت چھوٹا ہوتا ہے غرضکہ کل ٹیڑھے خطوط سے خط مستقیم زیادہ چھوٹا ہوا تو گویا انسان کا اہدنا الصراط المستقیم کہنا مبنی بر وجوہ ہوا (وجہ اول) مین ضعیف اور عاجز ہون لہذا میرے مناسب حال خط مستقیم ہی ہے کیونکہ یہ باقی تمام خطوط سے چھوٹا اور قریب الوصول ہے۔ (دوم) خط مستقیم صرف ایک ہے اس کے ماعدا باقی سب خطوط ٹیڑھے ہین اور بعض خطوط ٹیڑھے ہوتے ہین ایکدوسرے سے بالکل مشابہ ہوتے ہین تو اگر خط غیر مستقیم کو اختیار کرون تو ممکن ہے کہ اشتباہ پیدا ہو جاے بخلاف اس کے خط مستقیم مین کسی قسم کی مشابہت نہوتے کے باعث اسکو اختیار کرنے سے امن وسلامتی بہت جلد پہونچتی ہے خوف اور آفات اس سے کوسون دور ہوتے ہین (سوم) طریق مستقیم منزل مقصود تک پہونچاتا ہے اور غیر مستقیم مقصود اصلی سے کوسون دور پھینکتا ہے (چہارم) مستقیم مین تغیر و تبدل نہین ہوتا بخلاف اسکے غیر مستقیم تغیر وتبدل سے محفوظ نہین۔ ان وجوہ کے باعث صراط المستقیم کی استدعا کرنا ہون۔ واللہ اعلم

فصل آٹھوین

بیان مین تفسیر صراط الذین انعمت علیہم کے اور اس مین چند فوائد ہین

(فائدہ اول) نعمت کے بیان کرنے مین۔ نعمت کی تعریف مین علماء کا اختلاف ہے بعض علماء نعمت کو ایسی منفعت کہتے ہین جو بغرض احسان دوسرے کو پہونچائی جائے دوسرے علماء نعمت کو ایسی منفعت جانتے ہین جو عمدہ ہو اور بغرض احسان دوسرے کو پہونچائی جاے وہ کہتے ہین کہ نعمت پر شکر ضروری ہوتا ہے تو اگر منفعت کے ساتھ عمدگی کی قید نہ لگائی جاے بلکہ عام چھوڑا جاے تو لازم آتا ہے کہ منفعت قبیحہ

پر بھی شکر ہو حالانکہ ایسا نہیں لیکن اصل بات یہی ہے کہ اس جگہ قید مذکورہ کی کچھ ضرورت نہیں کیونکہ استحقاق شکر اور جہت سے ہے اور استحقاق عذاب وعتاب دوسری جہت پر مبنی ہے تو جب دونوں کی جہتیں مختلف ہیں تو انکے مجتمع ہونے میں کیا حرج ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ فاسق اگر کسی کو منفعت پہونچائیگا تو بلا ریب وہ شکر کا مستحق ہوگا گو اپنے اعمال سیئہ اور معصیت خداوندی کے لحاظ سے مذمت کا مستحق ہے ایسا ہی امر زیر بحث میں سمجھنا چاہیے رہی تعریف اول کی توضیح وتشریح تو ہم یہ کہتے ہیں کہ چونکہ مضرت اور نقصان نعمت نہیں ہوتی لہذا نعمت کی تعریف میں منفعت کی قید کو زیادہ کیا گیا اور ایسی صورت میں جہاں کہ انعام سے منعم کا ذاتی فائدہ متصور ہو اور منعم علیہ کو نفع رسانی مقصود نہو تو چونکہ ایسے انعامات نعمت کے ذیل میں نہیں آسکتے لہذا ایسی صورتوں کو خارج کرنے کی غرض سے تعریف نعمت میں قید "بغرض احسان دوسرے کو پہونچایا جائے" کو زیادہ کیا گیا تعریف نعمت کے معلوم ہونے کے بعد اب ہم چند فروعات کو قلمبند کرتے ہیں (فرع اول) جسقدر مخلوق کو منفعتیں ملتی ہیں خواہ وہ از قبیل انعام ہوں یا از قبیل دفع ضرر و تکلیف ہوں ان سب کا مصدر بحکم (وما بکم من نعمة فمن الله) خداوند کریم ہی ہے نعمت کی تین قسمیں ہیں (اول) قسم اول میں وہ نعمتیں شامل ہیں جنکا حاصل ہونا صرف ذات خداوندی ہی سے ہوسکتا ہے جیسے پیدا کرنا رزق دینا وغیرہ (دوم) دوسری قسم کے ذیل میں وہ نعمتیں ہیں جو بظاہر خدا کے ماسوا دوسروں سے ملتی ہیں لیکن ان نعمتوں کا عطا فرمانے والا فی الحقیقت خداوند لایزال ہی ہے کیونکہ اس نعمت کو اور منعم اور منعم کے دل میں انعام دینے کی تحریک پیدا کرنے والا تو خدا ہی ہے تو معلوم ہوا کہ دراصل ایسے انعامات بھی خدا کی جانب سے ہوتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ ایسے انعامات پر مشکور کون ہوگا چونکہ خداوند کریم نے انعامات اس [illegible] آدمی کے ہاتھ سے دوسرے کو پہونچائے ہیں لہذا بظاہر تو وہی منعم مشکور ہوگا مگر حقیقی مشکور وہ منعم حقیقی ہے (ان اشکر لی ولوالدیک والی المصیر) کہنے کی بھی یہی وجہ ہے اور آیت ہذا میں اول اپنی ذات کو شروع کرنے سے اس امر پر خبردار کرنا مقصود ہے کہ یاد رکھو مخلوقات کے انعامات خدائی انعامات کے بغیر کبھی نہیں ہوسکتے (سوم) تیسری قسم میں وہ انعامات ہیں جو بباعث بندگی اور عبادت ملتے ہیں یہ انعامات بھی حقیقۃً خداوند کریم ہی کیجانب سے پہونچتے ہیں کیونکہ اگر وہ ذات اس کی

توفیق دینی اور اسکو سرانجام کرنے مین ہماری اعانت نہ کرتی اور ہمارے دلون مین اسکی
تحریک پیدا نہ کرتی اور اسکے موانعات اور عذرات کو دور کرتی تو کبھی عبادت وطاعت ممکن
نہ تھی تقریر ہذا سے معلوم ہو گیا کہ منعم حقیقی خداوند کریم ہی ہے (فرع دوم) خدا تعالے
کی طرف سے سب سے پہلی نعمت جو انسان کو ملی وہ حیات ہے جیسا کہ عقل ونقل سے ثابت
ہوتا ہے عقل مانتی ہے کہ غیر مفید چیز نعمت نہین ہو سکتی تو زندگی نہونے کی صورت پر انسان
کی حالت بالکل جمادات اور مردون کی سی ہوتی جسطرح وہ دیگر موجودات سے کسی قسم کا
فائدہ نہین اُٹھا سکتے اسی طرح وہ بھی محروم رہتا تو معلوم ہوا کہ زندگی سب نعمتون کی
اصل ہے۔ خداوند کریم فرماتا ہے (کیف تکفرون وکنتم امواتا فاحیاکم) اور اس کے بعد
فرمایا (ہو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا) اللہ تبارک وتعالیٰ کا اول اول حیات کو بیان
کرکے بعد مین اُن کل اشیا کو بیان کرنا جو استفادہ کے قابل ہین اس سے صاف معلوم ہوتا
ہے کہ تمام نعمتون کی اصل زندگی ہے ورنہ تقدیم کا کیا فائدہ (فرع سوم) کیا کافر کو بھی
انعامات ملتے ہین اس مین اختلاف ہے اہل سنت والجماعت کی طرف سے نفی مین
جواب ہے معتزلہ کے نزدیک کافرون کو دینی ودنیاوی دونون طرح کی نعمتین خداوند
کریم سے پہونچتی ہین۔ اہل سنت والجماعت اثبات دعوی مین عقلی ونقلی دونون قسم کے
دلائل سے استنباط کرتے ہین حق سبحانہ فرماتا ہے (صراط الذین انعمت علیہم) اگر انعامات
خداوندی کفار کو بھی پہونچتین تو لامحالہ وہ انعمت علیہم کے ذیل مین داخل ہوتے حالانکہ
ایسا نہین ورنہ لازم آتا کہ اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین الخ سے کفار کے طریقے کی
استدعا ہو اور یہ باطل ہے اسپر اگر کوئی یہ کہے کہ الزام مذکور کو لفظ صراط دفع کر رہا ہے
تو اسکا جواب یہ ہے چونکہ صراط الذین الخ صراط المستقیم کا بدل ہے لہذا لفظ صراط سے
خدشہ مذکور کا ازالہ نہین ہو سکتا بلکہ وہ قائم رہتا ہے کیونکہ اصل عبادت یون ہوگی اہدنا
الصراط الذین انعمت علیہم۔ دوسری جگہ فرمایا (لا تحسبن الذین کفروا انما نملی لہم خیر لانفسہم
انما نملی لہم لیزدادوا اثما) غرضکہ دونون آیتون مسطورہ بالا سے صاف ظاہر ہے کہ خدا تعالے
کافرون کو نعمت نہین پہونچاتا۔ علاوہ ان آیتون کے عقل بھی کفار کے لیے نعمت کا
ہونا تسلیم نہین کرتی کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ دنیا کی نعمتون کو آخرت کے دوامی عذاب سے
وہی نسبت ہے جو پانی کی ایک بوند کو سمندر سے اور اس قسم کی نعمت نعمت نہین ہو سکتی

حلوا گو نعمت ہے لیکن زہر آمیختہ حلوا کبھی نعمت نہین ہو سکتا اس کے نفع کے مقابلہ مین ضرر کی مقدار بہت بڑھی ہوئی ہے۔ اسی طرح کفار کی نعمتون کو سمجھنا چاہیے۔
معتزلہ مندرجۂ ذیل آیات پیش کرتے ہین۔ (اول) (یا ایہا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون الذی جعل لکم الارض فراشا والسماء بناءً) آیت ہذا مین خداوند کریم نے بڑی بڑی نعمتون کو بیان کر کے ہر فرد بشر کو ان کے عوض مین عبادت و طاعت کا حکم دیا ہے (دوم) (کیف تکفرون وکنتم امواتاً فاحیاکم) آیت مین نعمات بیان کرنا احسان جتلانا مقصود ہے۔ (سوم) (یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم) (چہارم) (وقلیل من عبادی الشکور) اور ابلیس کا قول (ولا تجد اکثرہم شاکرین) شکر نعمتون کا ہوتا ہے تو اگر کفار کے لیے انعامات نہوتے لزوم شکر بھی نہوتا اور شکر نکرنے کی صورت پر محل اعتراض نتھا کیونکہ انعامات ملنے پر شکر ہوا کرتا ہے (فائدہ دوم) (اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم) سے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی امامت ثابت ہوتی ہے۔ پہلے ہم بیان کر چکے ہین کہ صراط الذین چونکہ صراط المستقیم سے بدل ہے لہذا آیت ہذا کی تقدیر اہدنا الصراط الذین انعمت علیہم ہے دوسری آیت مین خداوند کریم نے فرمایا (ان الذین انعم اللہ علیہم) اس جگہ ایک سوال پیدا ہوتا تھا کہ وہ منعم علیہم کون لوگ ہین جواب ملا (من النبیین والصدیقین الخ) اور اس امر مین کسی کو کلام نہین کہ کل صدیقین کے سردار اور رئیس حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ ہی ہین اور کوئی نہین تو آیت کے یہ معنے ہوے خداوند کریم نے ہمین حکم دیا ہے کہ ہم اُس ہدایت کی استدعا کرین جو ابو بکر صدیق رضہ اور نیز جملہ صدیقین کو عطا فرمائی گئی تو اگر ابو بکر رضہ ظالم ہوتے تو ہرگز ہرگز انکی اقتدا جائز نہوتی چونکہ آپ کی اقتدا جائز ہے لہذا آیت ہذا سے آپ کا مستحق امامت ہونا ثابت ہوگیا۔ (فائدہ سوم) انعمت علیہم کے ذیل مین وہ تمام منعم علیہم شامل ہین جنکو خدا کے انعامات ملے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ انعامات سے مراد دنیاوی نعمتین ہین یا صرف دینی۔ انعامات دنیاوی کا ابطال تو پہلے ہو چکا تو ثابت ہوگیا کہ انعمت علیہم مین صرف انعام دینی مراد ہین دنیاوی نہین۔ لیکن ایمان کے سوا کل دینی انعامات کا ملنا مبنی بر حصول ہے اور ہو سکتا ہے کہ ایمان کی نعمت ملے مگر باقی تمام دینی انعامات نہ ملین اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نعمت علیہم مین صرف نعمت ایمان مراد ہے اور اہدنا سے لیکر انعمت علیہم تک صرف

ایمان کی استدعا ہوتی ہے اصول مندرجہ ذیل کو ثابت کرنے کے بعد اب چند احکام بیان کیے جاتے ہیں (حکم اول) معتزلہ کا یہ کہنا کہ انسان خالق ایمان ہے غلط ہے کیونکہ نعمت سے نعمت ایمان مراد ہونا تو پہلے ثابت ہو چکا اور خداوند کریم کا منعم حقیقی ہونا آیت کے صریح الفاظ سے معلوم ہوتا ہے تو نتیجہ یہ ہوا کہ معتزلہ کا قول سراسر لغو اور بیہودہ ہے بلکہ ایمان کا خالق اور اسکا عطا کرنے والا صرف خدا ہی ہے۔ علاوہ اس کے اگر ہم انسان کو خالق تسلیم کریں تو لازم آتا ہے کہ خداوند کریم کا اپنی عظمت و جلال ظاہر کرنے کے وقت انعامات کا ذکر کرنا غیر مستحسن ہو کیونکہ سب نعمتوں سے بڑی نعمت تو ایمان ہی ہے اور چونکہ اسکا خالق انسان مانا گیا ہے اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوا کہ انسان کی نعمتوں کا درجہ بمقابلہ انعامات خداوندی بہت بلند اور انکا پایہ عالی ہو اور یہ باطل ہے (حکم دوم) وجوباً مومن کو دوزخ میں خلود نہیں ہوگا کیونکہ انعمت علیہم کو اس خاص انعام کی عظمت اور اُنکی بڑائی بیان کرنے کے موقع پر بیان کیا گیا ہے اگر اس نعمت (ایمان) کے ہوتے ہوے دائمی عذاب سے رہائی نہیں تو فائدہ بہت ہی قلیل ٹھہرا خفیف فائدہ بخش نعمت کو عظمت کے مقام میں ذکر کرنا شان ایزدی کو زیبا نہیں ہے (حکم سوم) آیت ہذا سے معلوم ہوگیا کہ خداوند کریم پر انسان کو ایماندار بنانا واجب نہیں کیونکہ اگر اسے واجب مانا جاے تو یہ انعام نہ رہتا کیونکہ واجب کو ادا کرنا انعام کے ذیل میں نہیں آسکتا اور چونکہ خداوند کریم نے اسکو انعام سے تعبیر کیا ہے معلوم ہوا کہ انسان کو ایماندار بنانا خدا پر واجب نہیں۔ (حکم چہارم) انعام سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ خداوند کریم نے ایمان کی توفیق اور اسکے موانعات کو دور کرکے اُسکی طرف رہنمائی کی ہے کیونکہ یہ بات تو کفار کو بھی حاصل ہے اور چونکہ خداوند کریم نے باوجود اسکے کہ توفیق اور موانعات وغیرہ کا غیر موجود ہونا عام بات ہے اور سب میں موجود ہے پھر خاص خاص لوگوں کو اس نعمت سے مخصوص کیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ انعام سے صرف ایمان پر قدرت دینا اور اُس کے موانعات کو دور رکھنا مراد نہیں ہے۔

فصل نوین

بیان مین تفسیر غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کے اور اسمین چند فوائد ہین

(فائدہ اول) مشہور یہ ہے کہ مغضوب علیہم سے بحکم (من لعنہ اللہ وغضب علیہ) کے یہود اور ضالین سے بحکم (قد ضلوا من قبل واضلوا کثیرا وضلوا عن سواء السبیل) کے نصارےٰ مراد ہین۔ بعض نے اس خیال کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ وجود خداوندی سے انکار کرنے والا گروہ اور مشرکون کا دین بمقابلہ یہود و نصارےٰ کے زیادہ خراب اور ناپاک ہونے کی وجہ سے مناسب ہے کہ اُنکے خیالات اور مسلک سے احتراز کیا جاے بلکہ اولویت اسمین ہے کہ مغضوب علیہم پر اُن لوگون کو محمول کیا جائے جو اعمال ظاہرین خطا کار ہین جیسے فاسق اور ضالین پر اُن لوگون کو محمول کیا جائے جو اعتقاد حسنہ نہین رکھتے کیونکہ لفظ عمومیت کو ظاہر کرتا ہے اسکو مقید بنانا...... اصلیت کے خلاف ہی ہو سکتا ہے کہ مغضوب علیہم سے کفار اور ضالین سے منافق مراد ہون کیونکہ خداوند کریم نے سورۂ بقر کی ابتدائی پانچ آیتون مین مومنون کا ذکر اور اُنکے ستایش کرنے کے بعد کفار کا ذکر کیا ہے جیسا کہ ان الذین کفروا سے ظاہر ہے کفار کے بعد منافقون کا بیان ہی جیسا کہ (ومن الناس من یقول آمنا) اسی ترتیب کے مطابق اول انعمت علیہم سے مومنین کا ذکر شروع کیا ہے مغضوب علیہم سے کفار اور اُس کے بعد ضالین سے منافقین کو بیان کیا ہے (فائدہ دوم) چونکہ خداوند لایزال نے مذکورۂ بالا فرقہ کے متعلق فرمایا ہے کہ وہ گمراہ ہین لہذا اُنکا مومن ہونا امر ناممکن ہے ورنہ خداوند کریم کی صادق خبر کذب سے بدلجایگی لیکن یہ امر محال ہے اور جس امر سے محال لازم ہو وہ خود محال ہوتا ہے۔ (فائدہ سوم) غیر المغضوب علیہم ولا الضالین سے ثابت ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام اور ملایکہ سے کوئی عمل ایسا صادر نہین ہوا جو افعال انعم اللہ علیہم کے مخالف ہوا ورنہ ہی اور نہ انھون نے ایسے اعتقاد کا ارتکاب کیا جو انعم اللہ علیہم کے اعتقاد سے جُدا ہو

کیونکہ اگر ایسے افعال و اعتقاد کا صادر ہونا تسلیم کر لیا جاے تو بحکم (وماذا بعد الحق الا الضلال) کے انہین گمراہ ماننا پڑیگا گمراہ ماننے کی صورت مین یہ خارج از احاطۂ انعم اللہ علیہم ہوے بناءً علیٰ ہذا انکے افعال کی اقتدا اور انکی ہدایت کی استدعا نا جائز ہوگی لیکن چونکہ ایسا نہین۔ لہذا آیت ہذا سے عصمت انبیاء اور ملائکہ علیہم السلام کا مضمون ثابت ہو گیا۔ (فائدہ چہارم) غضب اس تغیر کو کہتے ہین جو بغرض انتقام خون دل کے جوشزن ہونے کے وقت ظاہر ہوتا ہے مگر اس صورت کا وجود ذات خداوندکریم مین محال ہے۔ لیکن اس مقام کے متعلق بطور قاعدہ کلیہ یاد رکھنا چاہیے کہ کل اعراض نفسانیہ جیسے رحمت۔ فرحت۔ سرور۔ غضب۔ حیاء۔ غیرت۔ مکر۔ فریب۔ تکبر اور استہزاء ان سب کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی بطور مثال یون سمجھنا چاہیے کہ دل کے خون کا جوشزن ہونا غضب کی ابتدا ہے اور مغضوب علیہ کو ضرر پہونچانیکا ارادہ اسکی غایت ہے تو خداوندکریم کے حق مین غضب کی ابتدا یعنی خون دل کا جوشزن ہونا مراد نہین بلکہ اسکی غایت یعنی ارادہ ضرر رسانی مراد ہوا کرتی ہے۔ اسی طرح دل مین انکسار کا پیدا ہونا حیا کی ابتدا اور ترک فعل اُسکی غایت ہے تو خداوندکریم کے لیے حیاء کو انکسار نفس پر محمول نہین کرنا چاہیے بلکہ اسکی غایت یعنی ترک فعل۔ اس عجیب وغریب قاعدہ کو ہمیشہ مد نظر رکھنا نہایت ضروری ہے۔ (فائدہ پنجم) (غضب اللہ علیہم سے معتزلہ یہ نتیجہ نکالتے ہین کہ مغضوب علیہم اعمال سیئہ مین فاعل مختار ہین ورنہ انہین خداوند تعالے کا مغضوب علیہم قرار دینا ظلم مین داخل ہوگا۔ اہل سنت والجماعت کا یہ مسلک ہے کہ غضب اللہ علیہم کو ذکر کرنے کے بعد ولا الضالین کہنے سے معلوم ہوتا ہے کہ غضب اللہ علیہم علت ہے انکے گمراہ ہونے کی۔ تو بندے کی صفت مین صفت خداوندی موثر ٹھہری بخلاف اسکے اگر یہ کہا جاے کہ انکا گمراہ ہونا غضب خداوندی کا موجب ہے تو لازم آئیگا کہ صفت انسانی صفت ایزدی مین موثر ہو۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ (فائدہ ششم) سورت کو الحمد للہ اور صفات رحمانی کی حمد وثناء سے شروع کرنے اور ایمان سے اعراض کرنے والون کی اور نافرمانون کی مذمت پر اسکو ختم کرنا ظاہر کرتا ہے کہ خداوند لایزال کی طرف متوجہ ہونے سے بڑی بڑی نیکیاں اور بھلائیان پہونچتی ہین۔ اور حق سبحانہ کی طرف متوجہ ہونا عبادت ہے بجا آوری اسکی خدمت اور فرمان برداری سے گریز کرنا باعث ہے تمام مصائب اور آفات وبلیات پہونچنے

کا۔ (فائدہ ہفتم) آیت ہذا سے معلوم ہوتا ہے کہ مکلفین کے تین فرقے ہین۔ اہل طاعت جنکا انعمت علیہم سے اشارہ ملتا ہے اہل معصیت غیر المغضوب علیہم سے انہین کی طرف اشارہ ہے تیسرے فرقہ مین کفار ہین اور ولا الضالین سے اسی فرقہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اسپر اگر کوئی یہ کہے کہ کفار پر عاصیون کو مقدم کرنے کی کیا وجہ ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ عموماً ہر ایک کو کفر سے بچنے کی کوشش ہوتی ہے لیکن اکثر اوقات فسق سے اجتناب نہین کیا جاتا لہذا اسکو اول بیان کرنا ضروری تھا۔ (فائدہ ہشتم) آیت ہذا کے متعلق ایک اعتراض ہے۔ خداوندی غضب کا پیدا ہونا اسی باعث پر مبنی ہے امور ات قبیحہ اور گناہون کا مرتکب ہونا اُس کے علم مین تھا تو کیا یہ علم قدیم ہے یا حادث قدیم ہونے کی صورت مین اس علم کو بنانے اور معرض عدم سے وجود مین لانے کی کیا وجہ ہے باوجودیکہ وہ جانتا تھا کہ وجود مین لانے کی صورت مین وہ علم کسی قسم کا فائدہ نہین دیگا بلکہ بجائے فائدہ کے عذاب دوامی کا موجب ہوگا۔ نیز ناپسند چیز حادث ہونے کی صورت پر خداوند تعالے حوادثات کا محل ٹھہرا نیز اس سے لازم آتا ہے کہ اس علم کے پیدا کرنے مین دوسرے علم کی احتیاج ہو اسی طرح غیر متناہی سلسلہ چلا جائیگا اور تسلسل محال ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ (یفعل اللہ ما یشاء ویحکم ما یرید) (فائدہ نہم) آیت ہذا کے متعلق دوسرا اعتراض یہ ہے جو لوگ انعم اللہ علیہم کے ذیل مین داخل ہین انکا ضالین اور مغضوب علیہم سے ہونا تو ممتنع ہے تو انعمت علیہم کو ذکر کر کے اس کے بعد غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کہنے کی کیا ضرورت تھی اسکا جواب یہ ہے کہ ایمان رجاء وخوف سے مکمل ہوتا ہے جیساکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لو وزن خوف المومن و رجاؤہ لاعتدلا) مومن کے خوف اور اسکی رجاء کو اگر وزن کیا جاے تو دونون برابر اترین گے۔ پس انعمت علیہم سے رجاء اور غیر المغضوب علیہم الخ سے خوف بڑھتا ہے جس کے باعث مومن کا ایمان اپنے دونون طرف کے مضبوط ہونے سے انتہار کمال تک پہونچتا ہے۔ (فائدہ دہم) آیت ہذا کے متعلق تیسرا اعتراض۔ مقبولین کو ایک گروہ اور مردودین کو دو گروہ یعنی مغضوب علیہم اور ولا الضالین بنانے کی کیا ضرورت تھی۔ اسکا جواب یہ ہے کہ وہ لوگ جو انعم اللہ علیہم کے انعامات سے کامل طور پر سرفراز ہو چکے یہ وہی ہین جنھون نے اللہ تعالے کو پہچان کر اپنے

اعمال صالحہ کے باعث خیرات کو حاصل کیا۔ تو اس کے دو پہلو ہین۔ ایک تو اعمال دوسرا علم۔ اعمالی پہلو کو ناقص رکھنے والا فرقہ فساق اور مغضوب علیہم ہے جیساکہ خداوندکریم نے فرمایا (ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاءہ جہنم وغضب اللہ علیہم ولعنہ) علمی پہلو کو ناقص رکھنے والا گمراہ ہے جیساکہ خداوندکریم نے فرمایا (وماذا بعد الحق الا الضلال)۔ یہان تک تو سورہٴ فاتحہ کی ہر آیت کی تفصیلی تفسیر ہو چکی۔ واللہ اعلم۔

قسم دوسری

سورت ہذا کی تفسیر علی سبیل المجموع اور اسمین چند فصلین ہین

(فصل اول سورت ہذا کے اسرار عقلیہ کے بیان مین) دنیا کی موجودات پر از نا پاکی و آلودگی اور کائنات آخرت پر از صفائی و پاکیزگی ہے۔ دنیا کو آخرت سے وہی نسبت ہے۔ جو فرع و اصل یا جسم و سایہ مین ہے۔ دنیا کی کل موجودات کا اصل آخرت مین ضرور ہونا چاہیے ورنہ اسکی کچھ وقعت نہین ہوگی۔ اسکا وجود بیہودہ خیال یا سراب کی طرح ہوگا اسی طرح عالم آخرت کی تمام موجودات کی مثال دنیا مین ضرور ہوگی ورنہ وجود کو نخل بے ثمر کی طرح سمجھنا چاہیے یا مدلول بدون دلیل کی طرح۔ غرضکہ عالم ارواح انوار اور طرح طرح کی خوشیون شگفتگیون لذات و سرور کا مکان ہے لیکن اسمین شک نہین کہ اسمین درجات کی کمی و بیشی کا سلسلہ ضرور پایا جاتا ہے۔ ایک ادنی درجہ پر ہے تو دوسرا اعلیٰ درجہ پر۔ ایک چھوٹے رتبہ کا ہے تو دوسرا بلند مرتبہ۔ لیکن تاہم ان سب مین ممتاز وجود کا ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے جو رفعت عظمت۔ شرافت و کمالیت لطافت نجابت کی سیڑھیون کو عبور کیے ہوے اور عالی پایگاہ صاحب حشمت و جاہ اور حکمران ہوگا اس کے ماسوا باقی سب اسکے فرمانبردار خدمتگذار اور امر و نہی کے تابع ہون گے جیساکہ فرمان خداوندی (ذی قوۃ عند ذی العرش مکین مطاع ثم امین) سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح دنیا مین بھی ایک برگزیدہ وجود کا

ہونا ضروری ہے جو کامل و مکمل اور اعلیٰ و اشرف ہونے کے باعث بلند پایہ اور عالیجاہ
ہو اسکے ماسوا سب کے سب اس کے حلقہ بگوش اور امر و نہی کے تابع اور مطیع و منقاد ہون
اول کو روحانیات کی حکمرانی دوسرے کو جسمانیات کی فرمانروائی پہلا عالم اعلیٰ کا مخدوم دوسرا
عالم سفلی کا مخدوم ہے۔ ابتدا اسے تقریر مین ہم بیان کر چکے ہین کہ عالم سفلی اور علوی مین جسم
اور اس کے سایہ کی نسبت موجود ہے۔ اس سے یہ نکلتا ہے کہ وقتاً فوقتاً ان دونون
حکمرانون کے مابین میل جول ضرور ہوگا اور باہم ایک دوسرے سے ملاقی اور ان مین
نسبت ضرور موجود ہے مخدوم علوی مصدر ہے اور مخدوم سفلی اسکا مظہر پس اس مصدر
کو رسول ملکی اور اس کے مظہر کو رسول انسانی سمجھنا چاہیے اور یاد رکھنا چاہیے کہ ان
دونون مصدر و مظہر کے باعث دنیا و آخرت مین سعادات مل سکتی ہین اور تمام بھلائیون
اور بہتریون کا دار و مدار انہین دو وجودون پر مبنی ہے۔
تمہید بالا کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب یہ دیکھنا ہے کہ رسول بشری کے کمال معلوم
کرنے کے لیئے کونسا معیار ہو سکتا ہے رسول کا کمال دعوت الی اللہ کی کاملیت پر
منحصر ہے تاوقتیکہ دعوت الی اللہ مین ان سات امور کا وجود جنکو خداوند عزوعلا نے
سورہ بقر کے اختتام پر آیت (والمومنون کل امن باللہ الخ) مین فرمایا ہے موجود نہو
مکمل نہین کہلا سکتی اور آیت (لا نفرق بین احد من رسلہ الخ) احکام رسول کے متعلق
ہے لیکن یہ چارون معرفت ربوبیت کے احکام سے مخصوص ہین ان کے بعد معرفت
عبودیت کے متعلقات کو بیان کر کے ان دو امور کو بیان کیا ہے جنپر انکا انحصار ہے
امر اول تو مبدا ہے جسکو سمعنا و اطعنا مین ظاہر کیا گیا ہے کیونکہ خدا کی طرف متوجہ
ہونے سے پیشتر اسکا موجود ہونا ضروریات مین سے ہے امر ثانی یعنی کمال توکل علی
اللہ کو کہتے ہین اس ذات پر بالکلیہ متوجہ ہو کر ہمہ تن اسی کا ہو رہے۔ جیسے کہ غفرانک
ربنا سے ظاہر ہو رہا ہے۔ یعنی انسان کی وہ حالت جس کے باعث اعمال بشری اور
عبادات انسانی کو مسقوط النظر کر کے اسی کی طرف ہمہ تن متوجہ ہو کر صرف اسی کا ہو رہے
اور اسکی بارگاہ صمدانی سے رحمت کا خواستگار اور مغفرت کا طلبگار رہے۔ مذکورہ
بالا چارون اصولون کے توسل سے معرفت ربوبیت کو درجہ کمال تک پہونچانے اور آخری
دونون اصولون کے وساطت سے معرفت عبودیت کو علی وجہ الاتم معلوم کرنے کے

ابد، بارگاہ لم یزلی مین حاضر ہونے اور معاد کے لیئے مستعد رہنے سے سوالون دوسرا
امرباقی نہین رہتا غرضکہ والیک المصیر کی منزل قابل عبور رہجاتی ہے۔

گذشتہ تقریر سے معلوم ہوگیا کہ درجات تین ہین مبدأ وسط اور معاد۔ مبدأ کی معرفت
چار امور یعنی معرفت خداوندی ملائکہ اور کتب و رسل سے کامل ہوتی ہے اور وسطی
درجہ کی معرفت دو امور سمعنا و اطعنا سے ہوسکتی ہے لیکن یہ تو عالم جسمانیات کے ساتھ
مخصوص ہے اور غفرانک ربنا عالم ارواح کے لیے رہا درجہ معاد اور اسکی شناخت و
الیک المصیر سے ہوسکتی ہے گویا شروع مین چار امور کی ضرورت ہوئی درمیانی مین
دو اور آخر الامر صرف ایک ہی باقی رہگیا۔ ان ساتون مراتب کو طے کرنے کے بعد انہین
سے دعا و تفرع کی سات شاخین نکلتی ہین۔ پہلی شاخ تو (ربنا لا تواخذنا ان نسینا او
اخطانا) اور نیز اسکا مخالف پہلو یعنی ذکر جیسا کہ خداوند کریم نے فرمایا (یا ایہا الذین آمنوا
اذکروا اللہ ذکراً کثیراً) دوسری جگہ ارشاد کیا۔ (واذکر ربک اذا نسیت) تیسری جگہ فرمایا
(تذکروا فاذا ہم مبصرون) نیز فرمایا (واذکر اسم ربک) لیکن اس پہلو کا حاصل ہونا۔
(بسم اللہ الرحمن الرحیم) کے بدون ہرگز ممکن نہین۔ دوسری شاخ (ربنا لا تحمل علینا اصرا
کما حملتہ علی الذین من قبلنا) ہے۔ جبر و اصرار یعنی ثقل کا دفعیہ مدح سرائی کے سوا ہرگز
نہین ہوسکتا اور ثنا خوانی کا طریق الحمد للہ رب العالمین سے بڑھکر کوئی دوسرا موجود
نہین۔ تیسری شاخ (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقۃ لنا بہ) ذریعہ ہے رحمت کردگار کو طلب کرنے
کا اور الرحمن الرحیم کا یہی مطلب ہے چوتھی شاخ (واعف عنا) ہے کیونکہ اے خدا
یوم الدین کا تو ہی مالک اور تجھ ہی کو اس دن کی حکومت اور قضا حاصل ہے۔ جیسکہ
مالک یوم الدین سے ظاہر ہوتا ہے۔ پانچوین شاخ (واغفر لنا) ہے کیونکہ اے خدا ہمنے
دنیا مین تیری عبادت کی اور مشکلات پیش آنے پر تجھی ہی سے استعانت کے طلبگار
رہے اور یہی مطلب (ایاک نعبد وایاک نستعین) سے ہے۔ چھٹی شاخ۔ (انت مولانا
فانصرنا علی القوم الکافرین) ہے اور غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کا بھی یہی مطلب ہے
غرضکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کو جاتے ہوے انہین سات شاخون کو
جو سورہ بقر کے خاتمہ پر مرقوم ہین عالم روحانیات مین پڑھا تھا اور پس از نزول معراج عالم
معدری سے اسکا اثر تمام عالم ظہری مین پھیل گیا اور آخر الامر اسکو سورہ فاتحہ سے تعبیر کیا گیا

تو اسکو نماز مین پڑھنے کے باعث عالم مظہری سے عالم مصدری تک اس کے انوار وتجلیات کا پرتو پہونچکر روحانیات کو موثر کریگا۔ جسطرح رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک مین عالم مصدری سے ان انوار وبرکات کا عالم مظہری مین ظہور ہوا یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (الصلوٰۃ معراج المومن) مین نماز کو مومن کے لئے معراج قرار دیا ہے

فصل دوسری شیطان کے مداخل کے بیان مین

منافذ شیطانی جنکے ذریعہ سے وہ نفسان مین داخل ہوجاتا ہے تین ہین۔ اول شہوت دوم غضب سوم ہوس شہوت خاصیت بہائم۔ غضب خاصیت سوابع اور خاصیت شیطان ہے۔ ان تینون مین سے ہر ایک بجائے خود بہت سخت موذی ہے لیکن ہوس اول درجہ پر ہے اور ہوی سے دوسرے درجہ پر غضب ہے۔ فرمان ایزدی۔ (ان الصلوٰۃ تنہی عن الفحشاء والمنکر والبغی) مین فحشاء سے اثرات شہوت۔ منکر سے نتائج غضب اور بغی سے تاثرات ہوائیہ جتلانا مقصود ہین۔ شہوت ایسی چیز ہے جسکا اثر صرف ذات انسانی تک محدود رہکر خود اپنی ذات پر ظلم کرتا ہے۔ غضب سے دوسرے پر ظلم ہوتا ہے۔ بخلاف انکے ہوس سخت موذی ہونے کے باعث اس کا ظلم خدائے عزوعلا تک پہونچتا ہے۔ فرمان رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم (الظلم ثلاثۃ فظلم لایغفر وظلم لایترک وظلم عسی اللہ ان یترکہ) کا بھی یہی مطلب ہے۔ اللہ تعالے کے ساتھ شریک بنانا ایسا ظلم ہے جسکی بخشش نہین۔ بندون پر ظلم کرنا ایسا ظلم ہے جسکی چھوٹ نہین اور خود اپنی ذات پر ظلم کرنا ممکن ہے کہ خداوند لایزال اس سے درگذر کرے غرضکہ ہوس ایسا ظلم ہے جو کبھی بخشا نہین جائیگا اور وہ ظلم جس سے چھوٹ نہین اس سے غضب مراد ہے اور وہ ظلم جس سے چھوٹ ممکن ہے وہ شہوت ہے۔ ازین بعد ان تینون کے علحدہ علحدہ نتائج ہین۔ حرص اور بخل تو شہوت کا نتیجہ ہوتے ہین۔ کبر ونخوت نتائج ہین غضب کے اور کفر وبدعت ہوس کے نتیجہ ہوتے ہین لیکن ان چھ چیزون کے جمع ہونے سے فرد انسانی مین ساتوین چیز پیدا ہوجاتی ہے جس کا نام حسد ہے حسد تمام اخلاق ذمیمہ کی جڑ اور

اصل الاصول ہے ۔ بدترین وجودون کا خاتمہ شیطان پر ہوتا ہے اسی طرح تمام
بری عادات حسد پر ختم ہو جاتی ہین اسی باعث سے خداوندکریم نے (ومن شر حاسد
اذا حسد) پر تمام شرور انسانی کا خاتمہ کردیا ہے اور خباثت شیطانی کو (یوسوس فی
صدور الناس من الجنۃ والناس) مین وسوسہ پر ختم کیا غرضکہ جسطرح شیطان کا وسوسہ
بلحاظ شر و ایذا رسانی تمام دیگر وساوس سے بڑھا ہوا ہے اسی طرح نوع بنی آدم کے حسد
کو تمام بری عادتون پر فوقیت حاصل ہے ۔ بلکہ بعض وجود حاسد کے رتبہ کو ابلیس سے بھی
بالاتر قرار دیا ہے وہ لوگ جنھون نے حاسد کا رتبہ شیطان سے بھی بالا سمجھا ہے وہ دلیل
مین ایک روایت پیش کرتے ہین کہ شیطان ایکدفعہ فرعون کے دروازہ پر پہونچا اور دستک
دی فرعون نے پوچھا کہ تو کون ہے اُس نے جواب دیا اگر تو فی الواقع خدا ہوتا تو تجھے
ہرگز مجھ سے سوال کرنے کی ضرورت نہوتی اور فوراً مجھے تاڑ جاتا یہ کہکر وہ اندر فرعون کے
پاس پہونچگیا تو فرعون نے پوچھا کیا دنیا مین کوئی ایسی بھی چیز ہے جو مجھ سے اور تجھ سے
شرارت مین زیادہ ہو اُس نے جواب دیا حسد سب سے زیادہ شر انگیز چیز ہے ۔ میری
دربدری اور مشقت برداری صرف حسد کا نتیجہ ہے ۔

الحاصل اخلاق قبیحہ اور عادات ذمیمہ کے لئے مذکورۂ بالا تینون چیزون کو بمنزلہ اصل سمجھنا
چاہیے اور ان ساتون کو انکی شاخین ۔ خداوندکریم نے ان ساتون آفات سے محفوظ
رکھنے کی غرض سے سورۂ فاتحہ جسکی سات آیتین ہین نازل فرمایا اور چونکہ سورت ہذا
کا اصل تسمیہ ہے جسمین تین اسماے خداوندی موجود ہین یہ تینون اخلاق سیئہ کے
مقابل ہوئین ۔ ان ساتون عادات کا بچاؤ تو سورۂ فاتحہ کی ساتون آیات سے ہوا ۔
اور اخلاق ذمیمہ کے اصل کے مقابل مین تسمیہ کو اسپر قائم کردیا چونکہ کل قرآن شریف
سورۂ فاتحہ کی شاخین ہین ۔ اور دنیا مین جسقدر اخلاق ذمیمہ پائے جاتے ہین وہ سب
کے سب ان ساتون کی شاخین ہین ۔ لہذا قرآن شریف ان سب کا علاج ہے ۔
رہی یہ بات کہ کیونکر تسمیہ ان تینون اخلاق ذمیمہ (جنکو اصل قرار دیا گیا ہے) سے محفوظ
رکھتی ہے ۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ معرفت خداوندی کے بدیہ معلوم ہو جاتا ہے کہ
خداوندکریم صرف ایک ہی ہے اسکا کوئی شریک نہین جسکے باعث انسان سے
شیطان اور ہوا و ہوس دور ہو جاتی ہین ۔ کیونکہ آیت قرآنی (افرایت من اتخذ الٰہہ ہویٰ

مین خداوند کریم نے ہویٰ کو الٰہ قرار دیا ہے۔ دوسری جگہ خداوند کریم نے موسیٰ کو ہوا و ہوس سے مخالفت اختیار کرنیکا حکم دیا ہے اور ساتھ ہی اسکے فرمایا کہ اے موسےٰ ہوا و ہوس کے سوا کوئی دوسرا وجود زمین و آسمان مین موجود نہین جو میرے ملک مین کسی طرح کا دست انداز ہو سکے۔ تو معلوم ہوا کہ لفظ سے ہوا و ہوس دور ہو جاتی ہے۔ اسی طرح خدائے تعالیٰ کی صفت رحمانی معلوم ہونے کے بعد غضب کافور ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اصل منشا غضب کا طلب ولایت ہوتی ہے۔ اور بحکم خداوندی (الملک یومئذ الحق للرحمٰن) ولایت صرف ذات بیچون ہی کو سزاوار ہے۔ خدا کو رحیم جان لینے کے بعد بغرض اقتدا اُن حالات اور خصائل کو اختیار کرنا ضروری ہوتا ہے جن سے اسکا دل بھی رحیم ہو جائے رحیم ہونے کے بعد اپنی ذات پر کبھی ظلم نہین کریگا اور اپنے آپ کو افعال قبیحہ کی آلودگی سے بچائے گا اور یہ سوال کہ کیونکر سورۂ فاتحہ کی ساتون آیات ساتون اخلاق ذمیمہ سے محفوظ رکھتی ہین۔ قبل اسکے کہ اس سوال کو حل کیا جائے ہم ایک عجیب نکتہ بیان کرتے ہین کہ خداوند کریم نے مذکورۂ بالا تینون اسماء کو سورۂ فاتحہ کی تسمیہ مین بیان کرنے کے بعد ساتھ ہی اور دو اسماء کو بیان کیا ہے یعنی رب اور مالک تو رب رحیم سے قریب ہے جیسا کہ فرمان خداوندی (سلام قولاً من رب رحیم) سے ظاہر ہوتا ہے اور بموجب فرمان (الملک یومئذ الحق للرحمٰن) مالک رحمان سے قریب ہے۔ تو اب ہمین تین اور اسماء مل گئے یعنی مالک۔ رب۔ الٰہ۔ خداوند کریم نے قرآن شریف کی آخری سورت کو انہین تین نامون پر ختم کیا ہے جس سے یہ تعلیم دینی مقصود ہے کہ اے انسان اگر شیطان تیرے پاس از طرف شہوت پہونچے تو اسوقت (قل اعوذ برب الناس) پڑھا کر اور جو غضب کی جانب سے آوے تو ملک الناس اور اگر ہوا و ہوس کیطرف سے پہونچے تو الٰہ الناس پڑھا کر نکتۂ مذکورہ کو بیان کرنے کے بعد اب ہم سوال کا جواب دیتے ہین۔ الحمد للہ انعامات من جانب اللہ اور موجود الوقت عطیہ پر شکر ادا کیا جاتا ہے۔ تو اس کے ذریعہ سے ازالۂ شہوت ہوا اور اسکی صفت رب العالمین معلوم کرنے کے بعد غیر موجود چیز کی تو حرص رہتی ہے نہ موجود شئے مین بخل شہوت اور اسکی لذات سے بچاؤ ہوا اور الرحمٰن الرحیم کے بعد اسکا مالک یوم الدین ہونے کا علم غضب کو نہین رہنے دیتا۔ ایاک نعبد اور ایاک نستعین سے عجب مفقود ہو جاتا ہے آفات غضبیہ اور اسکی شاخون سے نجات ملجاتی ہے

اور جب اہدنا الصراط المستقیم کہا تو ہوا و ہوس کا شیطان نکل گیا (صراط الذین انعمت علیہم) سے اسکے مکائد اور وسواس اور کفر سے دل صاف ہو گیا۔ (غیر المغضوب علیہم ولا الضالین) کو پڑھنے سے اسکی بدعات دل سے خارج ہو گئیں تو ثابت ہوا کہ سورۂ فاتحہ کی ساتوں آیات ساتوں اخلاق ذمیمہ کا علاج ہیں۔

فصل تیسری

اس امر کے بیان مین۔ کہ انسان کو مبدأ۔ وسط۔ اور معاد کیلئے جن امور کی ضرورت ہے وہ سب سورۂ فاتحہ مین موجود ہین

فصل ہذا مین یہ دکھانا مقصود ہے کہ مبدأ وسط اور معاد کے متعلق جن امور کی انسان کو احتیاج ہو سکتی ہے وہ سب کے سب سورۂ فاتحہ مین موجود ہین۔ الحمد للہ سے مختار حقیقی اور صانع لم یزلی کے وجود کا اشارہ ملتا ہے کیونکہ قرآن شریف مین وجود صانع کو ثابت کرنے کے لیئے پیدایش انسانی سے استدلال کیا گیا ہے جیسے کہ ابراہیم کے قول (قال ربی الذی یحیی ویمیت) اور (الذی خلقنی فہو یہدین) سے ظاہر ہوتا ہے موسیٰ نے فرمایا (ربنا الذی اعطی کل شیءٍ خلقہ ثم ہدیٰ) دوسری جگہ کہا (ربکم ورب اٰبائکم الاولین) خداوند تعالےٰ نے آغاز سورۂ بقر مین فرمایا (یا ایہا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا (اقرأ باسم ربک الذی خلق خلق الانسان من علق) ان آیات سے ثابت ہوا کہ وجود خداوندی کو خلقت انسانی سے زیادہ تر ثابت کیا گیا۔ علاوہ اس کے اگر قرآن شریف مین غور و خوض کیا جائے تو اور بہت سی ایسی آیات ملتی ہین جنمین یہی دلیل پیش کی گئی ہے۔ تو جس طرح وجود انسانی عظیم الشان شہنشاہ کے وجود کی دلیل ہے اسی طرح انسان کا وجود منجملہ انعامات عظیمہ ہے غرضکہ ایک ہی چیز اختلاف حیثیت کے

باعث دو مختلف حلقون کا محل ہوئی وجود الہ کی شناخت ہونے کی حیثیت سے وجود انسانی
دلیل ٹھہرا اور باین جہت کہ خداوند کریم نے ایک مفید چیز انسان کو عطا فرمائی ہے انعام ہوا
ظاہر ہے کہ منعم کو اسوقت استحقاق حمد حاصل ہوتا ہے اگر وہ انعام کو انعام سمجھکر عنایت کرے
ورنہ نہین بدن انسانی کا عطیہ اسی جہت پر مبنی ہے کیونکہ ایک حقیر چیز قطرۂ منی سے اعضار
مختلف الطبائع پیدا کرنا پھر مختلف شکلون اور صورتون سے مزین کرنا ظاہر کرتا ہے کہ ان
اعضار کو خاص خاص شکلون سے آراستہ و پیراستہ کرنا اسکا مقصود اصلی تھا غرضکہ ان
اعضار سے معلوم ہوتا ہے کہ انکا بنانے والا وہ ذات بیچون و بیمثل ہے جو کل موجودات
سے آگاہ اور کل مقدورات پر قادر ہے اس لئے اپنے احسان و رحمت کو جتلانے
کے ارادہ سے ان اعضار کو ہمارے مصالح کے مطابق منافع اور ضروریات کے موافق
بنایا ہے تو ایسی ذات بلا ریب حمد و ثنا کی مستحق ہوئی۔ تقریر بالا سے معلوم ہو گیا کہ الحمد للہ
خدا کی وجود اور اسکی قدرت و حکمت و رحمت اور نیز اس امر پر دال ہے کہ وہ حمد
و ثنا کا مستحق ہے اسی طرح رب العالمین سے وجود خداوندی کا واحد لاشریک
ہونا معلوم ہوتا ہے پھر دو جہان اسکی ملکیت ہین وہ انکا مالک ہے اس کے ماسوا
کوئی وجود ایسا نہین جو پرستش و عبادت کے لائق ہو الرحمن الرحیم ظاہر کرتا ہے کہ وہ ذات
جسکی یکتائی مین کوئی دوسرا شریک نہین ہر وقت قبل از موت و لبعد از موت اور عین
موت کے وقت رحمت و فضل اور احسان و کرم کی صفات سے موصوف ہے۔
مالک یوم الدین سے اس امر کی آگاہی ہوتی ہے کہ حسب اقتضار حکمت حق سبحانہ
موجودہ وقت کے بعد ایک ایسا وقت بھی ضرور ہونا چاہیے جسمین بدکردار کو نیک
کردار سے امتیاز کیا جاوے مجرمون بھلون مین فرق ہو مظلومون کو انتقام ملے کیونکہ ایسے
بعث و نشر کو نہ ماننے کی صورت مین اسکی صفت رحمانی و رحیمی مین نقص لازم آئیگا۔
تقریر ہذا سے معلوم ہو گیا کہ الحمد للہ سے وجود صانع مختار حقیقی کا علم حاصل ہوتا ہے اور
رب العالمین سے اُسکی وحدانیت اور یگانگیت اور الرحمن الرحیم سے دنیا و آخرت
مین اسکا رحمان و رحیم ہونا اور مالک یوم الدین سے معلوم ہوتا ہے کہ دار آخرت کو پیدا
کرنا مبنی بر رحمت کاملہ و حکمت بالغہ ہے۔ یہان تک اُن مایحتاج انسانی کا ذکر ہوا جنکو
معرفت ربوبیت سے تعلق ہے۔ ایاک نعبد سے لیکر ختم سورہ تک ان ضروریات

کا بیان ہے جنکا عبودیت کے ساتھ تعلق ہے۔ عبودیت کے دو نوع ہین ایک وہ اعمال
ہین جنکا انسان مرتکب ہوتا ہے دوم ان اعمال کے آثار نوع اول کے دو رکن ہین
(اول) انسان کو عبادت کرنی چاہیے جیسا کہ ایاک نعبد سے ظاہر ہوتا ہے۔ (دوم)
وہ بدون اعانت خداوندی ہرگز ہرگز عبادت پر قادر نہین ہوسکتا ایاک نستعین اس
کو بیان کرتا ہے اور بیان سے جبر و قدر کا بے پایان سمندر رکتا ہے اور نوع یعنی اعمال
کے آثار یہ ہین کہ ہدایت یاب ہو۔ کشف و تجلیات حاصل ہو۔ اہدنا الصراط المستقیم سے
انہی آثار کا اشارہ ملتا ہے۔ دنیا مین تین گروہ ہین۔ گروہ اول وہ راست گو اخلاص
پسند اور کامل لوگ ہین جنھون نے اپنے اعمال برگزیدہ کے باعث حق تعالے کو پہچان
لیا اور جملہ بھلائیون کو حاصل کیا۔ انعمت علیہم مین انھین لوگون کو بیان کیا گیا ہے دوسرا
گروہ فاسقون کا ہے جو اعمال صالحہ سے بالکل معرا اور تہیدست ہین غیر المغضوب علیہم کا
اسی گروہ کی طرف اشارہ ہے۔ تیسرا گروہ بدعتیون اور کفار کا ہے جنکے جملہ اعتقادات
بت خراب اور صحیح نہین ہین ولا الضالین کا اسی فرقہ کی طرف اشارہ ہے۔ اس کے بعد
اب مین یہ کہتا ہون کہ نفس انسانی کو علوم و معارف کی وساطت سے دو طریق پر کمالیت
حاصل ہوسکتی ہے (اول) ہمیشہ غور و خوض اور استدلال کو اپنا شیوہ بنا دے (دوم)
متقدمین اور گذشتہ بزرگون کے اعمال صالحہ کو حاصل کرنے کی کوشش کرنے کے بعد
انھین ذرائع اور طریقون سے اپنے نفس کو کمالیت کے درجہ پر پہونچا دے۔ اہدنا الصراط
المستقیم مین طریقہ اول کی تعلیم ہے اور انعمت علیہم مین طریقہ ثانی کی تعلیم دی گئی ہے لیکن
طریقہ ثانی کو اختیار کرنے کے لئے یہ ضروری امر ہے کہ گذشتہ بزرگون کی اقتدا ان برگزیدہ
وجودون کے عقول کے انوار سے منور ہوکر کیجاے جنکے دل خلوص اور راستی سے پر
اور عقائد صحیحہ اور اعمال حسنہ کے مالک ہون۔ اُن لوگون سے دوری اختیار رکھنی چاہیے
جنکے اعمال غیر صحیح ہون یعنی وہ لوگ جو غیر المغضوب علیہم مین شامل ہین نیز ولا الضالین
وہ فرقہ مراد ہین جنکے عقائد راستی سے مبرا ہین۔ سورت ہذا کی یہان تک تفسیر ہو چکی
ہماری مذکورہ بالا تقریر کو غور و خوض کی آنکھ سے دیکھنے والے کو بخوبی معلوم ہو جائے گا
کہ سورت ہذا جو مقامات عبودیت اور ربوبیت کو حاوی ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے

فصل چوتھی

حدیث شریف مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خداوند کریم سے روایت کی ہے کہ مین نے اپنے اور بندے کے مابین نماز کو دو حصون پر تقسیم کر دیا ہے جسوقت میرا بندہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہتا ہے تو خداوند تعالےٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے مجھے یاد کیا ہے اور جب بندہ الحمد للہ رب العالمین کہتا ہے تو خداوند تعالےٰ فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے میری ثنا و توصیف بیان کی اور الرحمن الرحیم پڑھنے کے وقت خداوند تعالیٰ کہتا ہے کہ بندہ میری تعظیم و تکریم بجالایا اور جب مالک یوم الدین کہتا ہے تو خداوند تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میری تمجید بیان کی۔ دوسری روایت مین بجاے تمجید بیان کرنے کے لکھا ہے کہ بندہ نے اپنے آپ کو میرے سپرد کر دیا ہے ایاک نعبد پڑھنے کے وقت خداوند کریم فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میری پرستش کی۔ وایاک نستعین پڑھنے کے وقت خداے تعالےٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے مجھپر بھروسہ کیا دوسری روایت مین لکھا ہے کہ انسان جب ایاک نعبد وایاک نستعین کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ یہ معاملہ میرے اور میرے بندے کے ساتھ وابستہ ہے۔ اہدنا الصراط المستقیم کہنے پر خداے تعالےٰ فرماتا ہے کہ یہ میرے بندے کا سوال ہے اور اُسکا سوال پورا کیا جائیگا۔ حدیث ہذا کے فوائد مندرجہ ذیل ہین۔

(فائدہ اول) فرمان خداوند کریم کہ "مین نے اپنے اور بندے کے لئے نماز کے دو حصے کر دیے ہین" سے معلوم ہوتا ہے کہ کل امور شرعیہ انسانی مصالح پر مبنی ہین جیسا کہ فرمایا (ان احسنتم احسنتم لانفسکم وان اسأتم فلہا) کیونکہ انسان کو تمام دشواریون سے زیادہ وقت یہی ہے کہ اپنے دل کو معرفت ربوبیت کے نور سے منور بنانے کے بعد معرفت عبودیت سے منور کرے کیونکہ پیدائش انسانی کا حقیقی منشا ایفاے وعدہ ہے جیساکہ فرمایا (وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون) دوسری جگہ فرمایا (انا خلقنا الانسان من نطفۃ امشاج نبتلیہ فجعلناہ سمیعًا بصیرا) نیز فرمایا (یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم واوفوا بعہدی اوف بعہدکم) غرضکہ ایسی صورت کے ہوتے ہوے ضروری

تھا کہ محمد علیہ السلام پر سورت ہذا کو نازل کرکے اسکو دو حصون پر تقسیم کرکے نصف اول مین معرفت ربوبیت اور نصف ثانی مین معرفت عبودیت کو بیان کیا جاے۔ دو حصون پر سورت ہذا کو تقسیم کرنے کی ضرورت اس لئے تھی کہ وہ اُن جملہ امور کو حاوی ہو جن سے عہد مذکور کا ایفا ہو سکے۔

(فائدہ دوم) خداوند کریم نے سورۂ فاتحہ کو صلوٰۃ کے نام سے موسوم کیا ہے جس سے چند احکام کی رہنمائی ہوتی ہے۔ (حکم اول) سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز ادا نہین ہوتی اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا منجملہ ارکان صلوٰۃ ایک رکن ہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا خیال ہے اور اس خیال کو اور بھی بہت سے دلائل تقویت دیتے ہین۔ (اول) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے ہمیشہ پڑھا کرتے تھے۔ تو بحکم فاتبعوہ اور نیز فرمان علیہ السلام (صلوا کما رأیتمونی اصلی) ہمارے لئے اسکا پڑھنا وجب ٹھہرا۔ (دوم) تمام خلفا راشدین ہمیشہ اسکو پڑھتے رہے لہذا ہمین انکی اقتدا واجب ہوئی جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی) (سوم) شرق سے لیکر غرب تک کل مسلمان نماز مین سورۂ فاتحہ کو پڑھتے ہین۔ تو ضروری ہوا کہ انکی متابعت وجوباً کو ہاتھ سے نہ دیا جاے ورنہ فرمان ایزدی (ومن یتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولی و نصلہ جہنم) کا مستحق ٹھہریگا۔ (چہارم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم (لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب) نماز بدون سورۂ فاتحہ مقبول نہین ہوتی۔ (پنجم) فرمان ایزدی (فاقرؤا ما تیسر من القرآن) اور آیت ہذا مین لفظ اقرؤا صیغۂ امر ہے ظاہرا جسکا مقتضا اظہار وجوب ہوتا ہے تو ما تیسر من القرآن کا پڑھنا واجب ہوا۔ چونکہ سورۂ فاتحہ کے ماعدا کا پڑھنا واجب نہین لہذا لامحالہ قراۃ سورۂ فاتحہ کو واجب ماننا پڑیگا یہ اس لئے کہ امر ظاہری کی تعمیل ہو جاے (ششم) کم از کم مقتضاے احتیاط یہی ہے کہ سورۂ فاتحہ کو پڑھا جاے اور بحکم (دع ما یریبک الی ما لا یریبک) احتیاط کو ہاتھ سے نہین دینا چاہیے۔ (ہفتم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسکو ہمیشہ پڑھتے تھے۔ آپ کے اختیار کردہ فعل کو ترک کرنا عدول حکم مین داخل ہوگا جو بلا ریب حرام ہے خداوند کریم فرماتا ہے (فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ) (ہشتم) کل اہل اسلام بالاتفاق نماز مین سورۂ فاتحہ کو پڑھنا بہ نسبت دوسری آیات کے زیادہ افضل اور اکمل سمجھتے ہین۔ اب مین یہ کہتا ہون کہ حکم نماز کا محکوم انسان ہی

ہے اور حکم نماز تو امر ثابت ہے ایسے امر کے لیئے قاعدہ بقا ہے لہذا اگر کوئی شخص نماز مین صرف سورۂ فاتحہ پڑھے گا تو اُسکا ذمگی فرض ادا ہو چکا۔ اور ہم پہلے لکھ چکے ہین کہ ایسی نماز کو زیادہ فضیلت ہوتی ہے بہ نسبت اُس نماز کے جس مین سورۂ فاتحہ نہ پڑھی جائے تو فرض ادائی اُسیوقت ہوگی جبکہ عمل کامل اختیار کیا جائے لیکن عمل ناقص کے ساتھ ہرگز نہین ہوگا۔ تو چونکہ سورۂ فاتحہ ایک ایسا عمل ہے جسکے باعث نماز کامل ہوتی ہے اور اُسکی فضیلت مین بیشی کرتی ہے پس اگر نماز مین سورۂ فاتحہ کو نہ پڑھا جاے تو اُسکے ذمہ سے فرض ادا نہوگا

(نہم) نماز کا مقصود اصلی صرف ذکر قلبی ہے جیساکہ (اقم الصلوٰۃ لذکری) شاہد ہے اسی طرح کل احکامات سے صرف عبودیت اور ربوبیت کے منازل کو پہچاننا اصلی مقصود ہے۔ سورۂ فاتحہ باوجود بہت ہی مختصر ہونے کے عبودیت اور ربوبیت کے منازل و معارف پر بالکلیہ حاوی ہے۔ اس کے سوا کوئی دوسری آیت یا سورت ایسی نہین جو ان تمام معارف کو حاوی ہو یہی وجہ ہے کہ خداوند کریم نے صرف اسی سورت اور باقی تمام قرآن شریف کے مابین مساوات بیان کی جیساکہ (ولقد اتینٰک سبعًا من المثانی والقرآن العظیم سے ظاہر ہوتا ہے غرضکہ سورۂ فاتحہ کا پلہ تمام دوسری سورتون سے بھاری ہے اور کوئی دوسری سورت اِس کے قائم مقام نہین ہوسکتی۔ (دہم) حدیث مرقومۂ بالا سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سورۂ فاتحہ کے سوا نماز ادا نہین ہوتی۔

(فائدۂ سوم) خداوند کریم کا فرمان " جب انسان بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہتا ہے تو مین کہتا ہون کہ میرے بندے نے مجھے یاد کیا " چند احکام پر مشتمل ہے۔ (حکم اول) (فاذکرونی اذکرکم) سے معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ انسان خداوند کریم کو یاد کرنے مین پیشقدمی اختیار کرتا ہے تو لامحالہ وہ ذات اُس کے عوض مین اپنے بندے کو اعلیٰ محفل مین یاد کرتی ہے۔

(حکم دوم) مقامات عبودیت مین سے مقام ذکر کا رتبہ بہت زیادہ ہے۔ کیونکہ اُسکو ابتدا مین بیان کیا گیا ہے۔ علاوہ اس کے آیات قرآنی سے بھی اسکی کمالیت اور افضلیت کا پتہ ملتا ہے (فاذکرونی اذکرکم) اور (یاایہا الذین اٰمنوا اذکروا اللہ ذکرًا کثیرًا) مین ذکر کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ایک جگہ فرمایا۔ (الذین یذکرون اللہ قیامًا وقعودًا وعلیٰ جنوبہم) دوسری جگہ ارشاد کیا (ان الذین اتقوا اذا مسہم طائف من الشیطان تذکروا فاذا ہم مبصرون) غرضکہ قرآن مجید مین مقامات عبودیت مین سے جسقدر مقام ذکر کے لیئے تاکیدی احکام ہین

اسقدر دوسرے کسی مقام کے لیے نہین پائے جاتے (حکم سوم) "میرے بندے نے مجھے یاد کیا" مقولہٗ ہذا سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظ اللہ ذات خداوندی کا اسم عَلَم ہے جو صرف اُسی ذات کے لیئے خاص ہے۔ کیونکہ اسم مشتق ماننے کی صورت پر اس کا مفہوم کلی ہوگا مفہوم کلی کی صورت مین ضروری تھا کہ ذات مخصوصہ معینہ کو اس لفظ سے بیان نہ کیا جاتا لہذا قول مذکور سے لفظ اللہ کا اسم عَلَم ہونا ثابت ہوگیا البتہ رحمان ورحیم یہ دونون لفظ کلی ہین اور قول "الحمد للہ" پڑھنے کے وقت خدا کہتا ہے کہ میرے بندہ نے میری تحمید کی۔ سے ثابت ہوتا ہے کہ مقام حمد کی مقام ذکر سے زیادہ فضیلت ہے کیونکہ مخلوقات عالم کو بیان کرنے سے پہلے اسکا ذکر کیا گیا ہے جیساکہ حضرت آدم علیہ السلام کی پیدایش سے پیشتر فرشتون کا (ونحن نسبح بحمدک ونقدس لک) کہنا ہمارے قول کی تائید کرتا ہے اور جسطرح خلق عالم سے پیشتر اگر کوئی کلام تھا تو وہ صرف الحمد للہ تھا اسیطرح اذکار فناء عالم کے وقت بھی الحمد للہ ہی کہا جائیگا جیساکہ خداوند کریم نے مومنون کی تعریف بیان کرتے ہوے فرمایا (وآخر دعواہم ان الحمد للہ رب العالمین) نقل کے علاوہ عقل بھی ہماری مؤید ہے کیونکہ ذات خداوندی مین فکر کرنا ناممکن ہے جیساکہ فرمان نبی علیہ السلام (تفکروا فی الخلق ولا تفکروا فی الخالق) مخلوقات اور موجودات عالم مین غور وخوض کیا کرو اُن کے خالق مین غور وخوض مت کرو سے ظاہر ہوتا ہے علاوہ اِس کے کسی چیز مین فکر کرنے سے پیشتر یہ ضروری ہے کہ اس چیز کا ذہن مین تصور حاصل ہو ورنہ غور نہین ہوسکتا لیکن ذات خداوندی کی کُنہ کا تصور حاصل ہونا ناممکن ہے لہذا اُسکی ذات مین فکر کرنا غیرممکن ہوا اُسکی ذات مین تو فکر ہو نہین سکتا تو لامحالہ اُس ذات کے افعال اور مخلوق مین اوسکی فکر ہوسکیگا دلائل سے یہ امر ثابت ہوچکا ہے کہ بھلائی مطلوب ذاتی ہے اور بُرائی مطلوب عرضی تو مخلوقات اور افعال مین غور وفکر کرنے سے خالق کی رحمت و فضل اور اس کے احسانات سے بڑی آگاہی ہوگی تو لامحالہ اسوقت خالق کے احسانات اور عجائب امور کو دیکھکر اسکا حمد وشکر بہت کیا جائیگا بناءً علی ہذا الحمد للہ رب العالمین کہا اسوقت خداوند کریم "حمدنی عبدی" کہکر گواہی دیتا ہے کہ میرے بندے نے زمین وآسمان کی عمدہ اور نرالی وضع بنانے مین میرے فضل واحسان کو معلوم کرلیا اور

نیز یہ امر کہ میرے بندے کی زبان اسکی عقل کے بالکل مطابق اور موافق ہے تو اگر اسکے ایمانی سمندر مین غرق ہو جاے اور اُس کے فضل وکرم کا دل وجان زبان وعقل اور بیان سے مقر ہو جاے تو سبحان اللہ یہ کیسی اعلیٰ حالت ہوگی اور قول "الرحمٰن الرحیم" کہنے کے وقت خداے تعالےٰ کہتا ہے میرے بندے میری عظمت بیان کی" پر کوئی یہ اعتراض کرسکتا ہے کہ پہلے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے وقت بھی تو انسان الرحمٰن الرحیم کہتا ہے کیا وجہ ہے کہ وہان پر "میرے بندے نے میری عظمت بیان کی" کے بجاے "میرے بندے نے مجھے یاد کیا" کہا حالانکہ دونون مقام مین کچھ فرق نہین بسم اللہ کے وقت بھی عظمنی عبدی کہنا چاہیے تھا جواب اسکا یہ ہے کہ کلمۂ الحمد للہ سے انسان اپنی زبان سے اقرار کرتا ہے کہ خداوند تعالےٰ بذاتہ کامل اور دوسرون کو کمال بخشنے والا ہے اور ازان بعد رب العالمین کہکر یہ بیان کیا کہ وہ ذات کامل ومکمل واحد لاشریک لہ ہے اس کے بعد الرحمٰن الرحیم کہنے سے یہ ظاہر کیا کہ وہ ذات بذاتہ کامل اور دوسرون کو کامل بنانے والی شریک ونظیر سے پاک ہے اُسکا کوئی مثل نہین اور نہ کوئی اسکا مخالف ہے اسکی رحمت اور فضل وکرم کا تمام بندون پر وسیع ہے بلا ریب انسان کی عقل وذہن فہم ووہم مین اگر خداوندی جلال وکمال کا تصور ممکن ہے تو صرف اسی مقام سے حاصل ہو سکتا ہے ورنہ نہین۔ بناءً علی ہذا الکلمۂ نہ اکو پڑھنے کے وقت عظمنی عبدی کہا گیا اور قول "مالک یوم الدین" کہنے کے وقت خداے کریم کہتا ہے میرے بندے نے میری تمجید وتقدیس بیان کی" یعنی میرے بندے نے مجھے تمام امور وافعال مالاینبغی سے منزہ اور پاک بیان کیا۔ اسکی تفصیل یہ ہے روزمرہ دنیا مین عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ ظالمون کو اُنکے تشدد وجبر کرنے کے باعث مظلومون پر پورا تسلط حاصل ہوتا ہے طاقتور کمزور پر غالب ہے شب زندہ دار کی حالت خستہ اور کافر وبیدین بڑے آرام وعیش سے زندگی بسر کر رہا ہے مگر یہ روش ذات ارحم الراحمین واحکم الحاکمین کو زیبا اور شایان نہین اور اگر یوم معاد اور بعث ونشر مین مظلومون کو ظالمون سے انتقام دلایا جاتا عبادت کرنے والون کو ثواب اور بیدین وکافر کو عذاب ملتا بھی نہ ہوتا تو لا محالہ خداے تعالے بہت بڑا ظالم کہلانے کا مستحق ہوتا لیکن چونکہ ایسی صورت نہین بلکہ وہ دنیا

وجزا آنے والا ہے جسمین حقدار ون کو انکا حق دلایا جائیگا لہذا خداوند کریم کی ذات مین
ظلم وتعدی کا وہم وگمان بھی نہین ہو سکتا۔ آیت (لیجزی الذین اساؤا بما عملوا ویجزی
الذین احسنوا بالحسنیٰ) اسی امر پر مبنی ہے۔ اور قول حق سُبحانہ" میری تمجید بیان کی" کا
بھی یہی مطلب ہے یعنی میرے بندے نے مجھے ظلم وتعدی جور وتعسف سے پاک اور
منزہ سمجھا۔ اور قول " ایاک نعبد وایاک نستعین کے وقت خدائے تعالےٰ کہتا ہے کہ
یہ میرے اور میرے بندے کے درمیان ہے" تو اسمین مسئلہ جبر وقدر کے پیچ در پیچ رازکو بیان
کرنا مطلوب ہے کیونکہ ایاک نعبد سے آدمی ظاہر کرتا ہے کہ مین نے عبادت اور طاعت
کا اقدام کیا۔ یہان یہ بحث پیدا ہوتی ہے کہ کیا انسان عبادت وطاعت بجالانے مین
مختار کلی ہے یا نہین۔ حق بات یہی ہے کہ انسان مختار کلی نہین کیونکہ انسانی قدرت کی
دو ہی صورتین ہوسکتی ہین یا تو اسمین فعل وترک دونون کی قابلیت ہوگی یا نہین
انتہائی صورت کو حق ماننے پر قدرت سے صرف فعل کا صادر ہونا اور ترک کا نہ صادر ہونا
وجہ ترجیح کی موجودگی کے سوا منع ہے اور وجہ ترجیح موجود ہونے کی صورت پر کیا ترجیح دہندہ
خود انسان ہے یا کوئی دوسری طاقت اگر انسان کو ترجیح دہندہ مانا جاے تو پھر اسمین
وہی بحث شروع ہوگی اور دوسری طاقت اگر کوئی ہوسکتی ہے تو وہ صرف ذات باری
تعالےٰ ہی ہے اور کوئی نہین۔ غرضکہ خداوند کریم نے نفس انسانی مین ایک ایسی
تحریک پیدا کر رکھی ہے جو معارض سے خالی اور جسکو کوئی روک نہین سکتا اور اُسی
تحریک کا نام اعانت وتوفیق ہے۔ اور ایاک نستعین سے یہی مقصود ہے اور (ربنا
لا تزغ قلوبنا بعد اذ ہدیتنا) کا یہی مطلب ہے یعنی اے خدا ہمارے دلون مین ایسی
تحریک کو پیدا نکر جو ہمین عقائد باطلہ اور اعمال فاسدہ پر اقدام کی ترغیب دے بلکہ
(وہب لنا من لدنک رحمۃ) ہمین اپنی رحمت یعنی ایسی تحریک عطا فرما جو ہمین اعمال
صالحہ اور عقائد صادقہ کی ترغیب دے اعانت واستعانت کے یہی معنی ہین۔ ان
مضمون کو نہ تسلیم کرنے والا ہرگز ہرگز ایاک نعبد وایاک نستعین کا مطلب بیان نہین
کرسکتا اور وہ نہین سمجھ سکتا کہ اسکی کیا مراد ہے۔

الحاصل مذکورۂ بالا تقریر سے مقولہ خداوند کریم" ہذا بینی وبین عبدی" کی صحت معلوم
ہوگئی تو خداوند کریم انسان کے دل مین تحریک خواہش وقدرت پیدا کرتا ہے اور

انسان سے قدرت اور تحریک دونون کے اثر واقع مین صادر ہوتے ہین مضمون
ہذا کسی قدر دقیق ہے غور و فکر کے بدون ذہن مین نہین آسکتا اور قول "اہدنا الصراط
المستقیم" کہنے کے وقت مقولۂ خداوندی "یہ میرے بندے کے لئے ہے اور میرے بندے
کے لئے ہے جو کچھ وہ مانگے" اسکا یہ مطلب ہے کیا مسائل الٰہیہ اور کیا مسئلۂ نبوت اور نیز
آخرت کے کل مسائل کے متعلق انکے نفی و اثبات مین اختلاف چلا آتا ہے۔ ایک
نفی کا قائل ہے تو دوسرا اُنکے اثبات مین دلائل پیش کر رہا ہے۔ غرضکہ مسائل کے
متعلق ہر ایک مختلف الخیال ہے کوئی بھی ایسا مسئلہ نہین جو نزاع سے خالی ہو علاوہ
اس کے شبہات و اعتراضات اسقدر موجود ہین جنکا شمار و حساب نہین۔ بہت سے
تاریک در تاریک اندھیرون کے حائل ہونے کے باعث خاص خاص اشخاص ہین
جنھین کسی امر کی صحت کا پتہ ملا ہو ورنہ سب کے سب ان تہ بتہ اندھیرون اور رکاوٹون
کے اصل حقیقت کو معلوم کرنے سے بے بہرہ ہین باوجودیکہ ہر شخص غور و خوص اور نظر
غامض سے اصلیت معلوم کرنے کی جد و جہد کرتا ہے لیکن پھر بھی اصلیت کا راز
خاص خاص لوگون پر منکشف ہونے کی کیا وجہ ہے۔ یہی وجہ ہو کہ ایسے لوگون کی
کوششون کے ساتھ خدا کی اعانت اور ہدایت شامل ہوتی ہے جس کے باعث انکی
عقل صحیح نتیجہ پر پہونچتی ہے اور باطل سے علٰحدہ ہو کر صداقت کے زیور سے آراستہ
و پیراستہ ہو جاتی ہے جیسا کہ خود خداوند کریم نے فرمایا (ولکن اللہ حبب الیکم الایمان
وزینہ فی قلوبکم وکرہ الیکم الکفر والفسوق والعصیان) ورنہ اگر کسی ایک فرد بشر کو بھی ہدایت
خداوندی ممد و معاون نہوتی تو یقیناً کوئی فرد ایسا نہوتا جو صداقت اور اصلیت سے
مزین ہوتا تو (اہدنا الصراط المستقیم) سے اسی خاص حالت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور نیز
غور سے معلوم ہوتا ہے کہ گمراہ اور فاسق بھی ضلالت اور بطالت کو پسند نہین کرتا بلکہ اعتقاد
مذہب راسخ اور امر صحیح کا طالب ہوتا ہے اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہدایت اور
راہ یابی مین انسان فاعل مختار ہو تو ضروری تھا کہ کوئی بھی صداقت سے گمراہ نہ پایا
جانا چاہیے تھا بلکہ تمام افراد انسانی خطا سے پاک اور راستی سے مزین ہوتے تو کیا فی
الواقع ایسی صورت موجود ہے ہرگز نہین بلکہ بجائے اس کے بہت سے لوگ گمراہی کے
پھندون مین جکڑے ہوئے دیکھے جاتے ہین تو معلوم ہوا کہ اصل حقیقت اور ہدایت یابی

توفیق ربانی کے ماسوا ہرگز ہرگز نہیں ہوسکتی یہان تک کہ ملائکہ سے لے کر انبیاء تک سب
کے سب اعانت ایزدی کے محتاج ہین وہ بھی اُسکی امداد بدون ذرہ بھر ہدایت یاب
ہونے سے عاجز وقاصر ہین ملائکہ نے اپنی درماندگی و بے بسی کے متعلق پکار کر کہدیا کہ
(سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم) آدم ؑ نے (وان لم تغفر لنا لنکونن
من الخاسرین) سے عجز کا اعتراف کیا - ابراہیم ؑ نے کہا (لئن لم یہدنی ربی لاکونن من
القوم الضالین) یوسف ؑ نے (توفنی مسلما و الحقنی بالصالحین) کی التجا کی - موسیٰ (رب
اشرح لی صدری الخ) مین اپنی ناتوانی ظاہر کرتے ہین - ہمارے ہادی برحق سرور کائنات
فداہ ابی و امی درگاہ لم یزلی مین یون خواستگار امداد ہین (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ
ہدیتنا وہب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوہاب) توجب انبیاء اور فرشتے بدون
امداد الٰہی ہدایت یابی اور منزل رسی کی طاقت نہین رکھتے تو عوام کس شمار مین آسکتے
ہین اور ممکن نہین کہ اُسکی اعانت کے بغیر ہدایت پاسکین - الحاصل حدیث مذکور
مین بیشمار لطیف باتین ہین جنمین سے مختصراً چند لطائف کو بیان کیا گیا ہے - (فائدہ چہارم)
حدیث مذکور کا چوتھا فائدہ یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ اور نماز کے اعمال محسوسہ یعنی قیام رکوع
قیام بعد از رکوع سجدہ اول قعود بعد از سجود اول سجدہ ثانی اور قعود بعد از سجدۂ ثانی
ان دونون کی تعداد مساوی ہے - اسکی آیات سات ہین اور اعمال بھی سات ہین
تو معلوم ہوا کہ اعمال بمنزلہ جسم ہین اور سورۂ فاتحہ اسکی روح ہے روح بدون جسم قاصر
ہوتا ہے کامل اُسیوقت ہوتا ہے اگر اُس مین روح ہو - تو بسم اللہ الرحمن الرحیم کو بمنزلہ
قیام سمجھنا چاہیے جیسے کہ بسم اللہ کی (ب) اسم اللہ کے ساتھ ملنے کے باعث بلند اور کھڑی
لکھی جاتی ہے - نیز جسطرح بسم اللہ سے امورات کی ابتدا ہوتی ہے جیسے نبی علیہ السلام
نے فرمایا (کل امر ذی بال لم یبدء باسم اللہ فہو ابتر) خداوند کریم نے فرمایا (قد افلح من تزکی و
ذکر اسم ربہ فصلی) اسی طرح تمام اعمال کی ابتدا قیام سے ہوتی ہے تو ان وجوہ کے لحاظ
سے تسمیہ اور قیام کی مناسبت معلوم ہوگئی اور الحمد للہ رب العالمین بمنزلہ رکوع ہے
کیونکہ مقام تحمید مین انسان کی نظر خالق اور مخلوق دونون کی جانب ہوتی ہے اور یہ اسلیے
کہ تحمید کہتے ہین منعم کے انعامات پر ثنا کرنے کو تو انسان اسوقت منعم اور انعامات دونون
کی طرف دیکھتا ہے تو انسان کی حالت (تو بدرجۂ استغراق ہوتی ہے اور نہ ابتدائی حالت جو

وہان دونون حالتون کی مابینی حالت مین ہوتا ہے رکوع بھی قیام و سجود کی مابینی حالت
کا نام ہے نیز حمد سے انعامات کی بہتایت مفہوم ہوتی ہے انعامات کی کثرت انسان کی پیٹھ
کو رکوع کے لیئے منحنی بنادیتی ہے۔ اور الرحمٰن الرحیم قیام بعد از رکوع کے قائم مقام ہے کیونکہ
رکوع مین خضوع و خشوع کرنے کے وقت ضروری ہے کہ خداوندکریم اپنی رحمت سے
مستفید فرماکر اسکی پیٹھ کو سیدھا کردے یہی باعث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا سمع اللہ لمن حمدہ کہنے کے وقت خداوندکریم انسان کو رحمت کی نظر سے دیکھتا
ہے۔ اور مالک یوم الدین کو سجدۂ اولیٰ سے مناسبت ہے کیونکہ آیت ہذا سے قہر و جلال
ربانی کا نقشہ آنکھون کے سامنے موجود ہوجانے کے باعث خوف پیدا ہوکر انسان کو
عجز و زاری کی طرف مائل کرتا ہے اور یہی سجدہ کے معنی ہین اور ایاک نعبد و ایاک نستعین
کو قعود بعد از سجدۂ اول مناسبت ہے کیونکہ ایاک نعبد سے سجدۂ اول مین مصروف
ہونے کی خبر ملتی ہے اور ایاک نستعین سے سجدۂ ثانی کی توفیق حاصل ہونے کی استمداد ہوتی
ہے تو اہدنا الصراط المستقیم مین ہونکہ ایک اہم امر کا سوال ہے لہذا اپنی التجا حاصل کرنے
کے لیئے خضوع و خشوع مین زیادہ ہونی چاہیے تھی سجدۂ ثانی اسی خضوع و خشوع کو ظاہر
کرتا ہے۔ (صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین) کو قعدہ سے مناسبت
ہے کیونکہ انتہاے درجہ کی تواضع کے بعد خداوندکریم نے انسان کے تواضع کو قبول فرماکر
قعود بین یدیہ کا حکم دیکر اسکی تواضع کو تکریم و تعظیم سے بدلدیا اور یہ خداے تعالےٰ کے انعامات
سے عالی رتبہ انعام ہے تو اسکو انعمت علیہم سے بہت ہی مناسبت ہے۔ اور نیز رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے قاب قوسین سے سرفراز ہونے کے وقت التحیات المبارکات
الصلوات الطیبات للہ فرمایا تھا۔ نماز کو مومن کی معراج کہا گیا ہے تو انسان معراج
صلوٰتی کو جانے کے بعد انتہاے درجہ تکریم و تعظیم پر پہونچکر یعنی اسوقت جب درگاہ
خداوندی کے سامنے دوزانو ہوکر بیٹھ جاے تو اسوقت اسکو ضروری ہے کہ وہ اپنی
زبان سے انھین کلمات کو نکالے جو سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے
نکلے تھے اس سے اس امر پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ مومن کی معراج (نماز) رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم کی معراج کے سورج کی ایک کرن ہے اور اُس کے دریا مین سے ایک قطرہ ہی
(فاولٰئک مع الذین انعم اللہ علیہم من النبیین الخ، کا یہی مطلب ہے۔

تقریر بالا سے معلوم ہو چکا کہ سورۂ فاتحہ کی ساتون آیتین اعمال کے لئے بمنزلہ روح ہین لیکن یہ ساتون اعمال خلقت انسانی (ولقد خلقنا الانسان من سلالۃ من طین) سے لے کر فتبارک اللہ احسن الخالقین) کے ساتون مراتب کے لیے بمنزلہ روح ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دنیا مین اجسام اور ارواح کے مختلف مراتب ہین لیکن روح الارواح اور نور الانوار وہ ذات خداوندی ہی ہے جیسا کہ خداوند کریم نے فرمایا (وان الی ربک المنتہی)

فصل پانچوین

اِس امر کے ثبوت مین کہ نماز کیونکر عارفون کی معراج ہے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دو قسم کی معراج ہوئی۔ معراج عالم ظاہری اور معراج عالم روحی۔ معراج عالم ظاہری مین بھی دو معراج تھین ایک تو مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک دوسرے مسجد اقصیٰ سے لے کر بارگاہ ربانی کے بالا سے بالا درجات تک تھا اسیطرح معراج عالم روحی مین بھی دو معراج تھین ایک تو عالم شہادت سے عالم غیب تک دوسری عالم غیب سے عالم غیب الغیب تک۔ انہین دونون کو بمنزلہ قاب قوسین سمجھنا چاہیے اور یہ دونون باہم ایکدوسرے کے متصل اور باہم ملی ہوئی ہین جنکو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عبور کیا (فکان قاب قوسین او ادنیٰ) مین اسی مطلب کو ظاہر کیا گیا ہے اور (او ادنیٰ) سے آپ کی اُس حالت کا پتہ ملتا ہے جسکو فنا و النفس کہتے ہین۔ عالم شہادت سے عالم غیب کی طرف جانیکا یہ مطلب ہے کہ تمام وہ اشیار جنپر جسم کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ سب عالم شہادت کہلاتے ہین کیونکہ انہین آنکھون سے دیکھا جا سکتا ہے تو عالم شہادت سے عالم غیب کی طرف جانے کو بالفاظ دیگر یون سمجھنا چاہیے کہ عالم شہادت سے عالم ارواح کو تشریف لے گئے لیکن عالم ارواح بلحاظ اپنے مراتب مختلفہ کے متناہی نہین بلکہ اسکی وسعت غیر متناہی حد تک پھیلی ہوئی ہے۔ کیونکہ عالم ارواح کے سب سے آخری مراتب مین ارواح بشریہ کا درجہ ہے وہ اس مرتبہ سے ترقی کرتے کرتے آسمان اول کے ارواح مین جا ملتا ہے ازان بعد دوسرے آسمان کی ارواحون مین اسی طرح ترقی کرتے کرتے اور مراتب عالیہ کو طے

کرنے کے بعد وہ ساتوین آسمان کے ارواح مین جا پہونچتا ہے ان ارواح سے عبور کر کے
پھر اُن ارواح مین جاگزین ہوتا ہے جو درجات کرسی کے باشندے ہین لیکن اسمین کچھ شک
نہین کہ یہ سب ارواح بلحاظ درجات مساوی نہین بلکہ ان مین بھی علو درجات کا اختلاف ہے
توان سب درجات کے بعد بلند مقام پر پہونچتا ہے جو اُن ملائکہ کا مسکن ہے جنکو (وترى الملائكة
حافين من حول العرش) مین بیان کیا گیا ہے اس کے بعد وہ اس سے بھی زیادہ بلند مقام والون
مین پہونچتا ہے جنکی تعریف (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) مین بیان کی گئی ہے آیت مذکورہ مین
عرش اٹھانے کے لئے فرشتون کی تعداد آٹھ بیان کی گئی ہے جس مین عجیب وغریب اسرار مخفی ہین
لیکن اُن اسرار کو اس مقام سے تعلق نہونے کے باعث قلمبند نہین کیا جاتا۔ اس مقام پر پہونچکر پھر
ترقی کی سیڑھیون کو طے کرتا ہوا اُن پاک ارواح مین جاملتا ہے جنپر جسم وبدن کا اطلاق نہین
ہوسکتا اور جنھین تسبیح وتحمید کھانے کو محبت خداوندی کا آب زلال پینے کو ملتا ہے نسیم
خداوندی سے انکو پیار اور اُسی سے مانوس رہتے ہین خدمت ربانی ہی مین انھین لذت
ملتی ہے انہین پاک ارواح کے حق مین ایک مقام پر فرمایا (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته)
دوسری جگہ فرمایا (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) لیکن ان مقدس ارواح مین بھی تباین
درجات اور علو مراتب کا اختلاف ہے جنکا سلسلہ اسقدر غیر متناہی چلا جاتا ہے جنپر احاطہ کرنا
اور ہر ایک کی صفات تفصیلیہ سے آگاہ ہونا ایسا امر ہے جو عقول بشریہ کی طاقت سے باہر ہے
یہ ایسا بحر ناپیدا کنار ہے جسمین عقل انسانی غوطہ زن نہین ہوسکتی البتہ وفوق كل ذي علم عليم
سے اسقدر ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ترقی اور صعود کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور بند نہین ہوتا
یہان تک کہ مآل کار مسبب الاسباب منور الانوار چشمہ رحمت وفضل اور جملہ بھلائیون کے
مصدر تک جا پہونچتا ہے یعنی درگاہ لم یزلی اور حضرت ربانی کا شرف حاصل کرتا ہے۔
تقریر بالا سے معلوم ہوگیا کہ عالم ارواح کا دوسرا نام عالم غیب ہے اور جلال ربوبیت کی
بارگاہ غیب الغیب ہے اگر وہ نہین اُٹھا دیا جائے تو اُس کے چہرہ کی چمک دمک جلال
سے مقابل کی سب چیزین جل جائین۔ حجابات کو ستر عدد سے محدود کرنا صرف نور نبوت
ہی کا خاصہ ہے۔ مسبوق تقریر سے واضح ہوگیا کہ معراج کی دو قسمین ہین (اول) عالم
شہادت سے عالم غیب کو جانا۔ (دوم) عالم غیب سے عالم غیب الغیب کو جانا۔ ان
دو قسمون مین تو کسی قسم کا شک نہین اور دلائل سے ثابت ہونے کے باعث مفقود

یقینی ہیں جنمین کلام کی گنجائش نہیں - تو اب ہم اصل مقصود کی طرف متوجہ ہوتے ہیں - رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب معراج مین تشریف لے گئے تو واپسی کے وقت آپکو اپنی امت اور امید واران درگاہ کے لیئے اس مبارک سفر کا تحفہ لانا حسب دستور ضروری تھا تو معز حقیقی کو اسی اصول کے مطابق اپنے حبیب کو اُنکی امت مین بے تحفہ دیے واپس کرنا منظور نہوا تو اللہ تبارک وتعالےٰ نے آپ کو نماز کا تحفہ دیکر رخصت فرمایا کیونکہ نماز مین جسمانی اور روحانی دونون قسم کی معراج ہین افعال کے ذریعہ سے تو معراج جسمانی اور اذکار کی جہت سے معراج روحانی حاصل ہوتی ہے تو اے انسان تجھے یاد رکھنا چاہیے کہ معراج (نماز) مین مشغول ہونے سے پہلے طہارت کامل کر لینا چاہیے کیونکہ اسوقت تجھے مقام برگزیدہ اور متبرک مین جانا ہے تیرا بدن اور کپڑے پاک ہونا چاہیے اس لیئے کہ یہ معمولی جگہ نہین ہے بلکہ یہ وادی مقدس طوےٰ مبارک اور بلند مقام ہے علاوہ اس کے تیرے فرشتہ بھی ہے اور شیطان بھی ان دونون مین ایک کو تجھے چھوڑنا چاہیے۔ اور دوسرے کو اپنی مصاحبت مین رکھنا چاہیے لیکن ترک واختیار مین فکر سے کام لینا ہوگا۔ تیرے پاس دین بھی ہے دنیا بھی۔ پس ان دونون مین بعد غور ایک کی مصاحبت اختیار کر۔ تیرے پاس عقل ہونے سے دونون مین غور کرے کہ ان دونون مین سے کس کی صحبت تجھے اختیار کرنی چاہیے۔ تیرے نزدیک بُرائی بھی ہے نیکی بھی سچ بھی ہے جھوٹ بھی صداقت بھی ہے بطالت بھی حلم بھی ہے طیش بھی قناعت بھی ہے حرص بھی اسیطرح اور سب اخلاق متضادہ اور صفات متبائنہ کو زیر نظر رکھنا چاہیے۔ تو اے انسان تجھے ان صفات متضادہ مین ایک کو اختیار کرنا ہے لیکن اختیار کرنے سے پہلے تجھے دونون پہلوون پر اچھی طرح فکر کرنا چاہیے۔ مفید کو اختیار کر غیر مفید کو چھوڑ کیونکہ جس پہلو کو اختیار کرنے کے بعد اور استحکام صحبت ہو چکنے پر تجھے اسکی مفارقت اور اسے چھوڑنا مشکل ودشوار ہو جائیگا تجھے معلوم ہے کہ صدیق اکبر نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مصاحبت اختیار کی مآل کار اسکا یہ نتیجہ ہوا کہ دنیا و قبر قیامت وجنت ہر جگہ مین لازم وملزوم کی طرح آپ کے ساتھ ہی رہے۔ اصحاب کہف کی مصاحبت مین کتا رہا۔ اس کے باعث دنیا و آخرت دونون مین ان سے جدا نہوا۔ فرمان ایزدی ربا ایہا الذین امنوا کونوا مع الصادقین اسی حکمت پر مبنی ہے غرضکہ اے انسان پاک وصاف ہونے کے بعد اپنے دونون تحفون

کو بلند کرو کے اپنے دلی میلان کو دنیا و آخرت سے ہٹا کر عقل و فہم قلب و جان ذکر و فکر سب کو
خدا کی طرف متوجہ کر جیسا دونوں ہاتھوں کو بلند کرنے میں اسی مضمون کی طرف اشارہ ہوتا ہے
دل و جان سے متوجہ ہونے کے بعد اللہ اکبر کہنا چاہیے یعنی اس ذات کا رتبہ کل موجودات
ارضی و سماوی سے بالاتر ہے وہ ذات تمام معلومات سے اعلیٰ و ارفع برتر از قیاس و گمان
بلکہ مقولۂ "اللہ اکبر" سے بھی برتر اسکی ذات ہے۔ اللہ اکبر کہنے کے بعد سبحانک اللھم وبحمدک
کہنا چاہیے اس مقام پر تجھے جلال ربانی کے نور کا مشاہدہ ہوگا تسبیح سے ترقی کرتا ہوا
تحمید تک پہونچنے کے بعد تجھے (تبارک اسمک) سے رطب اللسان ہونا چاہیے۔ مقام ہذا پر
ازل و ابد کا نور تجھے روشنی ڈالے گا اور ظاہر ہوگا کیونکہ تبارک دوام کا جسکو فنا و عدم نہیں
پہنچ سکتا ہے تو اس سے حقیقت ازل اور بقاء ابد کی معلوم ہو جاتی ہے۔ ازان بعد (و تعالیٰ
جدک) کہکر یعنی اس ذات پاک صفات جلالی اسقدر کثیر ہیں جنکا شمار نہیں ہوسکتا لاتعد
ولاتحصٰی انکی تعداد ہے۔ اس کے بعد (ولا الہ غیرک) پڑھا کر یعنی وہ ذات کامل و مکمل ہونے
کے باعث کل صفات جلالیہ کی مالک ہے وہی منزہ ہے اس کے سوا کوئی دوسرا نہیں
اور وہی معبود ہے اے انسان یہ ایسا مقام ہے جہاں عقل جواب دیتی ہے زبان میں
لکنت پیدا ہو جاتی ہے فہم فہم ہی نہیں رہتا خیال پر پراگندگی چھا جاتی ہے لہذا تجھے پھر
اپنی ذات کی طرف لوٹ آنا چاہیے اور کہنا چاہیے (انی وجہت وجھی للذی فطر السموات
والارض) تو سبحانک اللھم وبحمدک بارگاہ کے مقرب فرشتوں کا وظیفہ ہے جیسا کہ (ونحن
نسبح بحمدک ونقدس لک) سے ظاہر ہوتا ہے۔ نیز یہ رسول اکرم کی بھی معراج ہے کیونکہ
آپ کے معراج کی ابتدا سبحانک اللھم وبحمدک سے تھی اور وجہت وجھی تو یہ ابراہیم خلیل
اللہ کی معراج ہے اور (ان صلوٰتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ) حبیب پاک محمد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج ہے۔ غرضکہ ان دونوں کلموں کے پڑھنے سے تجھے مقرب
فرشتوں اور انبیاء میں سے دو بڑے جلیل القدر نبیوں کی معراج حاصل ہوگی اس حالت
میں خود پسندی اور تکبر پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہے لہذا تجھے اس کے ضرر سے محفوظ رہنے
کے لیے (اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم) پڑھنا چاہیے۔ جنت کے آٹھ دروازے ہیں۔
اس وقت جنت کے دروازوں میں سے ایک دروازہ یعنی باب المعرفت تیرے لیے
کھل گیا اور (بسم اللہ الرحمٰن الرحیم) پڑھنے سے دوسرا دروازہ یعنی باب الذکر کھلجانا ہی

(الحمد للہ رب العالمین) سے جنت کا تیسرا دروازہ یعنی باب الشکر وا ہوتا ہے۔ (الرحمن الرحیم)
پر چوتھا دروازہ رجاء کا مفتوح ہوتا ہے اور (مالک یوم الدین) سے پانچواں دروازہ باب
الخوف کھل جاتا ہے (ایاک نعبد و ایاک نستعین) پر چھٹا دروازہ اخلاص کا جو معرفت
ربوبیت اور معرفت عبودیت کے حاصل ہونے کے باعث پیدا ہوا ہے مفتوح ہوتا ہے
(اھدنا الصراط المستقیم) سے ساتواں دروازہ (امن یجیب المضطر اذا دعاہ) اور (ادعونی
استجب لکم) کا یعنی باب الدعاء والتضرع کھل جاتا ہے (صراط الذین انعمت علیہم غیر
المغضوب علیہم و لا الضالین) سے آٹھواں دروازہ یعنی برگزیدہ اور پاک روحوں کی
اقتدار اور ان کے نور سے ہدایت یابی کا دروازہ مفتوح ہوتا ہے۔ مذکورۂ بالا طریق
کے ساتھ سورۂ فاتحہ کے پڑھنے سے یہ فائدہ ہوا کہ جنت کے آٹھوں دروازے مفتوح
ہوگئے یہی مطلب ہے آیت (جنات عدن مفتحۃ لہم الابواب) کا تو معارف ربانی کی جنت
کا انفتاح سورۂ فاتحہ کی آیات کے ذریعہ سے جو بمنزلہ مفاتیح روحانی کے ہیں ہوگیا۔ نما[ز]
سے معراج روحانی حاصل ہونے کا یہی مطلب تھا۔ رہی یہ بات کہ معراج جسمانی کیونکر
حاصل ہوئی نماز میں اول اول اصحاب کہف کی طرح خداوندی حضور میں کھڑا ہونا چا[ہیے]
جیسا کہ اصحاب کہف کے قیام کے متعلق فرمایا ہے (اذ قاموا فقالوا رب السمٰوات و[الارض]
بلکہ اہل قیامت کی طرح قیام ہونا چاہیے جیسا کہ فرمایا (یوم یقوم الناس لرب العالمین)
بعد از قیام سبحانک اللہم وبحمدک اور اس کے وجہت وجہی للذی فطر السمٰوات والا[رض]
پس ازیں سورۂ فاتحہ اور اس کے بعد ما تیسر من القرآن پڑھنا چاہیے۔ لیکن ضرور[ی]
کہ دو اجتہد فی ان انظر من اللہ الی عبادتک حق تستحقہا و ایاک ان تنظر من عبادتک ا[لی]
کیونکہ ایسا کرنے پر ہلاکت کا سامنا ہے۔ (ایاک نعبد و ایاک نستعین) میں یہی تو را[ز]
ہے مالکار اسوقت نفس انسانی بمنزلہ لکڑی ہے جسکو جلال ربانی کی آگ کے نزدیک
کیا ہے جسے اسکی حرارت نے اسکی سختی کو نرمی سے بدل دیا ہے لہذا اپنے آپ کو رکوع
لئے جھکا بنا کر اسمیں سمع اللہ لمن حمدہ پڑھ اور قلیل وقفہ کے بعد سیدھا کھڑا
کیونکہ دین متین میں سہولت اور سہل روی اختیار کرنا چاہیے اور اپنے نفس کو
خداوندی میں مشقت نہیں دینی چاہیے (فان المنبت لا ارضا قطع ولا ظہرا ابقی)
ہوکر پھر تجھے نہایت تواضع اور عجز کے ساتھ زمین کی طرف سجدہ کے لئے جھک جانا چا[ہیے]

در سُبحان ربی الاعلیٰ کہکر خداوند لایزال کی رفعت کو بیان کرکے دونون سجدون کو ادا کرنے کے
بعد تو تین قسم کی طاعتون سے سرفراز ہوا ایک رکوع اور دو سجدے انہین تین بندگیون کے
باعث تین موذی آفتون سے محفوظ ہوگیا رکوع کے ساتھ تو شہوات کے عذاب سے رہائی
ملی سجدۂ اول سے غضب سے جو موذیون کا سردار ہے نجات پائی سجدۂ ثانی نے ہوا و ہوس
سے نجات دی اور یہ ایسی ضرر رسان ہے کہ تمام مہلک اور مضل امور مین پھنسا دیتی ہے
ان تینون سے نجات اور مخلصی ہو چکی ثواب مراتب علیہ تک رسائی ہوگئی اور باقیات الصالحات
تیری مملوک ہوگئین اور زمین و آسمان کے مدبر کی حضوری نصیب ہوگئی اب تجھے
(التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ) پڑھنا چاہیے التحیات المبارکات
تو زبان سے صلوٰۃ بذریعۂ ارکان اور الطیبات قوت ایمانی اور دل کے ساتھ ادا
ہو چکی قیام ہذا مین تیری روح کا نور صعود کریگا ادھر حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کی روح مبارک کا نور نزول فرمائیگا یہان تک کہ ان دونون روحون کی ایک جگہ
ملاقات ہوکر روح راحت اور ریحان کا حصول ہوگا ایسی نعمت کے حصول پر ضرور
ہے کہ سرور کائنات کی روح مبارک کو تحیۃ اور سلام کا تحفہ پیش کیا جائے لہذا تجھے
(السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ) کہنا چاہیے اس کے جواب مین محمد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فرمائینگے (السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین) اس مقام پر یہ سوال
ہوتا تھا کہ اے انسان تجھے یہ برکات اور خیرات کیسے اور کس وسیلہ سے نصیب ہوئین
اور وہ کون طریق تھا جس کے باعث ایسے اعلیٰ واشرف مقام پر پہونچا اسکا جواب ضروری
تھا لہذا تجھے (اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ) کہنا چاہیے چونکہ محمد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی رہنمائی اور اُنکے وسیلہ سے تجھے ہدایت ہوئی ہے لہذا اپنے برگزیدہ
ہادی اور مرشد کی خدمت مین ہدیہ ضروری تھا لہذا (اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد) کی نذر
پیش کرنی چاہیے۔ اے انسان تجھے معلوم ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے اپنے جد تیری
ہدایت کے لئے بعثت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی التجا کی تھی تو تجھے اس کے
عوض مین (کما صلیت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم) کہنا چاہیے۔ یہان پر ایک سوال
ہو سکتا ہے کہ کیا ان بھلائیون اور سعادتون کے جو تجھے ملی ہین مصدر و مخزن محمد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہین یا ابراہیم علیہ السلام لہذا اول ابراہیم کے جد ذکر

حمید مجید یعنی ان سب سعادتون کا عطا کرنے والا حمید و مجید ہے اس قسم کے محامد اور ثنا کرنے سے خداوندکریم فرشتون کی مجلس مین انسان کا ذکر کرتا ہے جب حدیث قدسی سے ظاہر ہوتا ہے جسکا مضمون یہ ہے۔ بندہ جسوقت خدا کا ذکر کرتا ہے تو خداوندتعالے بڑی اعلی جماعت مین اسکو یاد کرتا ہے غرضکہ اسوقت فرشتون کے دلون مین اس شخص کی زیارت کا شوق پیدا ہوتا ہے تو خداوندکریم فرماتا ہے اے بندے آسمانون کے فرشتے تیری زیارت کے مشتاق ہین اور تیری قربت کی خواہش رکھتے ہین اسوقت وہ تیرے پاس ہین لہذا ان سے سلام علیک مین پیش قدمی کرنی چاہیے تاکہ تیرا نام سابقین مین لکھا جاے۔ اس وقت بندے کو اپنے داہنے اور بائین منہ پھیر کر السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کہنا چاہیے۔ یقیناً دخول جنت کے وقت تیرے پاس ہر دروازے سے فرشتے آئین گے اور (سلام علیکم بما صبرتم فنعم عقبے الدار) سے مخاطب ہونگے۔

فصل چھٹی الفاظ عظمت وکبریاء کی تحقیق مین

بلحاظ وسعت وعظمت مکان وزمان کا پیمانہ دیگر تمام مخلوقات سے بڑھا ہوا ہے اور بسبب انداز مکان نام ہے غیر متناہی فضاء اور خلاء کا زمان کہتے ہین اس موہومی امتداد کو جو عالم ازل کی ظلمات سے نکلکر ابد تک پھیلی ہوئی ہے یا یون کہنا چاہیے کہ وہ نہر ہے جو ازل کے پہاڑون سے نکلکر ابد مین جاملی ہے نہ تو مبداء کی شناخت ہے اور نہ اسکے جاے استقرار کا علم حاصل ہوسکتا ہے تو معلوم ہوا کہ اول اور آخر ہونا زمان کی صفتین ہین اور ظاہر و باطن ہونا صفات ہین مکان کی اور ان چارون کو مکمل کرنے والا الرحمن الرحیم ہے۔ غرضکہ ذات سبحانی مکان کے ظاہر و باطن کو اور زمان کے اول وآخر دونون کو احاطہ کیے ہوے ہے۔ تمہید ہذا کو ذہن نشین کرانیکے بعد مین یہ کہتا ہون کہ خداوندکریم کے لئے عرش بھی ہے کرسی بھی تو اس نے کرسی کو مکان کے ساتھ چسپان کر دیا جیساکہ (وسع کرسیہ السموات والارض) سے ظاہر ہوتا ہے اور عرش کو زمان کے ساتھ وابستہ کر دیا جیساکہ فرمایا۔ (وکان عرشہ علی الماء) کیونکہ زمانکی رفتار کو سیلان آب کے ساتھ تشبیہ ہوجاتی ہے تو معلوم ہوا کہ کرسی کے بعد کوئی مکان نہین اور عرش کے بعد کوئی زمان نہین

اور علو کرسی کی صفت ہے جیسا کہ (وسع کرسیہ السموات والارض) سے مفہوم ہو رہا ہے
اور عظمت صفت ہے زمان کی جیسا کہ آیت (فقل حسبی اللہ لا الٰہ الا ہو علیہ توکلت وہو رب
العرش العظیم) سے ثابت ہوتا ہے عظمت و علو دونون کا انتہائی درجہ ذات رحمانی کے
ساتھ مختص ہے جیسا کہ (ولا یؤدہ حفظہما وہو العلی العظیم) مین ظاہر فرمایا گیا ہے۔

حاصل کلام کمال کے مختلف درجون مین سے دو درجون کا نام عظمت و علو ہے باوجودیکہ
ایک ہی اصل کی دو شاخین ہین لیکن تاہم ان دونون مین مساوات نہین پائی جاتی بلکہ
بلحاظ رتبہ ایک ادنٰے ہے اور دوسرا اعلیٰ علو کا درجہ گو ایک قوی اور کامل درجہ ہے لیکن
عظمت کا پایہ اس سے بہت بڑھا ہوا ہے ان دونون درجون کے اوپر ایک تیسرا درجہ کبریائی
ہے جیسا کہ فرمایا (الکبریاء ردائی والعظمۃ ازاری) بے شک تہ بند کی نسبت چادر بڑی ہوتی
ہے۔ ان تینون صفتون سے بالاتر صفت جلالی ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ وہ ذات بلحاظ اپنی
حقیقت مخصوصہ اور ہویت معینہ کے تمام مناسبات مخلوقی سے پاک اور عوارضات امکانی
سے منزہ ہے اور اسی ہویت مخصوصہ کے باعث اسم صفت الٰہیہ کا مستحق ٹھہرا نبی علیہ
الصلوۃ والسلام کے حکم (الظوا بیاذا الجلال والاکرام) مین یہی حکمت مضمر تھی قرآن شریف
مین فرمایا (ویبقی وجہ ربک ذو الجلال والاکرام) دوسری جگہ ارشاد کیا (تبارک اسم ربک
ذی الجلال والاکرام) اصول بالا کو بیان کرکے اب مین کہتا ہون کہ انسان بحالت نماز منجملہ
ان اصحاب کے ہو جاتا ہے جنکو (یریدون وجہہ) کے معزز خطاب سے نامزد کیا گیا ہے لیکن
بارگاہ سلطانی مین حاضر ہونے سے پہلے جسم کو پاک و صاف کرنا امر لابد منہ ہے۔ بدن پر کسی
قسم کی پلیدی اور نجاست نہ ہونی چاہیے۔ طہارت کی بہت سی قسمین ہین۔ ایک طہارت
تو یہ ہوئی کہ توبہ کے آب زلال سے گناہون کی نجاست کو دور کر دیا جائے جیسا کہ فرمایا۔
(یا ایہا الذین اٰمنوا توبوا الی اللہ توبۃ نصوحا) حلال و حرام دونون کو ترک کرنا زاہد کی طہارت
ہے۔ مقام اخلاص والون کی طہارت یہی ہے کہ اپنے اعمال کی طرف التفات نہ کرین اور
مقام محسنین والون کی طہارت یہی ہے کہ اپنے حسنات اور احسانون کی طرف سے
نظر اٹھالین۔ ذات باری تعالےٰ کے سوا تمام کو سقوط النظر اور متروک القلب بنا لینا یقین
کی طہارت ہے مختصر یہ کہ مقامات اور درجات کا دائرہ اسقدر بڑھا ہوا ہے کہ اگر انہین غیر
متناہی کہا جائے تو تعجب انگیز بات نہو گی۔ جیسا کہ فرمایا (فاقم وجہک للدین حنیفا فطرۃ اللہ

التی فطر الناس علیہا لا تبدیل لخلق اللہ ہ غرضکہ اے انسان اگر تجھے بریدون وجہ کے
معتزز زمرہ کی شمولیت مطلوب ہو تو تجھے لازم ہے کہ اپنے ذہن مین تمام موجودات
ارضی وسماوی کو حاضر رکھکر سیدھا کھڑا ہو جا تمام موجودات اجسامی وارواحی
کو ذہن مین حاضر کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ اول اول اپنے جسم کے کل مفردہ ومرکبہ
دونون قسم کے اعضاء کو اور نیز تمام قواے حیوانی وشہوانی طبعی وانسانی کو ذہن
نشین کرکے دنیا کے کل موجودات نباتات حیوانات اور معادن کا تصور باندھکر
ساتھ ہی اُس کے دریاؤن پہاڑون چوٹیون کھنڈرون میدان اور ان کے
کل عجائبات از قسم نباتات وحیوانات اور ذرات ہبائی کو خیال مین لاکر پھر
اُس سے ترقی کرکے آسمان اول کی عظمت وسعت پر نظر دوڑائی جاے اسی طرح
ساتون آسمان کے منازل کو طے کرتے ہوے سدرۃ المنتہی اور رفرف لوح و
قلم۔ جنت ودوزخ عرش وکرسی ان سب پر نظر دوڑائی جاے بعد ازان عالم
اجسام سے عالم ارواح کی طرف منتقل ہو کر تمام ارواح سفلی بشری ہون یا غیر
بشری کو مستحضر الذہن کرکے ان تمام ارواح کا استحضار ہونا چاہیے جن کا
تعلق پہاڑون دریاؤن سے ہو جسطرح رسول علیہ السلام نے دریاؤن اور
پہاڑون دونون کے فرشتون سے خطاب کیا از ان بعد آسمان اول سے
لے کر ساتوین آسمان تک کے کل ملائکہ کو ذہن مین حاضر کرنا چاہیے کہ خاتم النبیین
علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا کہ آسمانون مین فرشتون سے ایک بالشت کے
برابر بھی جگہ خالی نہین اُس کی ہر ایک جگہ ملائکہ سے پُر ہے کوئی بیٹھا ہوا ہے کوئی کھڑا
ہوا ہے اس کے بعد عرش کے حاشیہ نشین فرشتون اور حاملان عرش وکرسی کو حاضر
کیا جاے بعد ازان عنان خیال کو اس عالم کی طرف پھیرا جاے جس کے بابت
خدا نے وما یعلم جنود ربک الا ہو۔ فرمایا ہے ان تمام موجودات اجسامی وارواحی کو حاضر
وموجود فی الذہن کرکے صداے اللہ اکبر کرنا چاہیے لیکن لفظ اللہ کہنے سے تیرا یہ منشاء
ہونا چاہیے کہ اللہ وہ ذات ہے جس نے ان تمام موجودات از قسم روحانیات و
جسمانیات کو وجود مین لایا اور اس کے صفات اور افعال سب کے سب کمالات
سے پُر اور مملو ہین اور اکبر سے یہ منشا ہو کہ وہ ذات مشابہت اور مشاکلت ممکناتی سے

پاک بلکہ بیرون از قیاسات و مناسبات ہے اللہ اکبر کے یہی معنے ہین (وجہ دوم) یعنی
اللہ اکبر کی دوسری توجیہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مستحسن و بہتر
امر یہ ہے کہ انسان اسطرح خدا کی عبادت کرے گویا وہ اُسکی آنکھون کے سامنے ہی
ہے اور اگر علے راے العین نہین تو یہ سمجھے کہ مین اُسکے سامنے موجود ہون۔ اللہ اکبر کے کہنے کے
یہ معنے ہوے کہ وہ ذات مجھے نہ دیکھنے اور میرا کلام نہ سننے سے بالاتر ہے۔
(توجیہ سوم) اللہ اکبر یعنی اللہ عقول و اوہام مخلوقی کی رسائی سے بھی زیادہ بلند و بالا
ہے۔ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ فرماتے ہین کہ توحید احاطۂ وہم سے باہر ہے۔
(توجیہ چہارم) اللہ اکبر یعنی وہ ذات اسقدر بلند تر ہے کہ مخلوقات کی عبادتون
اور بندگیون سے حق عبودیت کی ادائگی نہین ہو سکتی انکی عبادتین اسکی خدمت عالی
سے قاصر اور اسکی کبریائی کے مقابل مین انکی مدح سرائیان ہیچ اسکی صمدیت کی اصلی
کنہ تک پہونچنا ان کے علوم عاجز اور درماندہ ہین۔ اے انسان اگر تیری عقل کو تمام و کمال
موجودات ارواحی و اجسامی کو اپنے احاطہ مین لانے کی قدرت ہو جاے تو بھی تو اپنے
دل مین ہرگز ہرگز اس خیال کو بھی جگہ نہ دے کہ جلال خداوندی کے میدانون کے
مبادی کو پہونچ گیا چہ جائیکہ اُن کے انتہا اور گہراؤ تک پہونچ سکے کسی شاعر نے
کیا اچھا مضمون کہا ہے ۔ سہ اسامیا لم تزده معرفة ٭ وانما لذة ذکرناها ٭ ۔ اور
حبیب پاک علیہ الصلوٰات کی دعائین اس مضمون سے بھری ہین۔ آپ اکثر فرمایا کرتے
تھے (ولا ینالک غوص الفکر) (تجھ تک فکر کا غوطہ نہین پہونچ سکتا) (ولا ینتهی الیک نظر
ناظر) (دیکھنے والے کی نظر تجھ تک نہین پہونچ سکتی) (ارتفعت عن صفة المخلوقین
صفات قدرتک) یعنی صفات مخلوقی سے تیری قدرت کے صفات بالاتر ہین
(وعلا عن ذلک کبریاء عظمتک) تیری عظمت کی کبریائی مخلوقی صفات سے بلند تر ہے۔
تو اے انسان اللہ اکبر کہکر اپنی عقل کی آنکھ کو جلال خداوندی کی بلندی کیطرف جولان دے
اور اسوقت اپنی زبان کو کلام (سبحانک اللهم وبحمدک) اور بعد ازین وجهت وجهی الخ سے
رطب اللسان بنا اب تجھے یہان سے گذر کر عالم امر و تکلیف کی طرف آنا چاہیے اور سورۂ
فاتحہ کی عینک کے ذریعہ سے دنیا و آخرت کے عجائبات کو مشاہدہ کرنا چاہیے اس آئینہ
کے توسل سے اسماء خداوندی اور اسکی صفات کے انوار دکھائی دینگے اور ادیان

سابقہ مذاہب ماضیہ اور کتب الہیہ کے رموز اور نبوی شرائع سے آگاہی ہوگی شریعت
اور اسکی دونون شاخین حقیقت اور طریقت سے واقفکار انبیاء اور رسولون کے درجات
سے خبردار مردودون اور ملعونون اور گمراہون کے گروہون سے مطلع کردینگے۔ بسم اللہ
الرحمن الرحیم کے توسل سے باغ دنیا کی سیر کرلے کیونکہ اسی ذات کے نام سے دنیا و آسمان
کی موجودات کا قیام ہے الحمد للہ رب العالمین کے وساطت سے زاد عقبیٰ کو دیکھ لے
کیونکہ کلمہ حمد کی برکت سے آخرت کی بنا قائم ہوئی جیساکہ فرمایا (وآخر دعواہم ان الحمد للہ
رب العالمین) الرحمن الرحیم کے ذریعہ سے عالم جمال یعنی رحمت و فضل اور احسان کا چکر
لگا اور (مالک یوم الدین) کے وسیلہ سے عالم جلال اور اُس کے احوال اور اہوال کو مشاہدہ
کر (ایاک نعبد) کے باعث عالم شریعت کا مطالعہ کر (ایاک نستعین) کی سواری سے عالم
طریقت کو پہونچ جا۔ (اہدنا الصراط المستقیم) کی رہنمائی سے عالم حقیقت کا معائنہ کرلے (صراط
الذین انعمت علیہم غیر المغضوب ولا الضالین) کے طفیل اصحاب کرامات سعادت
والون یعنی انبیاء اتقیاء صدیقین شہداء اور صلحاء کے درجات سے واقفیت پیدا
ہوجاتی ہے (غیر المغضوب علیہم) کے آئینہ سے فساق کے مراتب دیکھ لے۔ اور (ولا
الضالین) کی دوربین سے اہل شقی و خزی اور منافقون گمراہون کے درجات مختلفہ
اور مراتب کثیرہ اور اُن کے ہر پہلو پر نظر ڈالے لیکن ان حالات عجیبہ اور امور غریبہ سے
آگاہ ہوکر ان حالات کے انجام و انتہا سے واقف ہونے اور موجودات دنیاوی و
سماوی کے حالات پر بالکلیہ ہونے کے بیہودہ خیال کو ہرگز دل مین جگہ نہ دینا چاہیے کیونکہ
یہ ایسا بحر بے پایان ہے جسکی گہرائی تک تو کیا اُس کے ابتدائی حصہ تک بھی پہونچنا محال
ہے بلکہ اسوقت اے انسان تجھے حق سبحانہ کے کبریائی صفت سے [illegible] ہونے کا
اقرار کرتے ہوے اور اپنے آپ کو ذلیل و خوار سمجھتے ہوے اسکی درگاہ مین اللہ اکبر
کی صدا بلند کرکے صفت کبریائی کا مُقر ہوکر صفت عظمت کی طرف رجوع کرتے ہوے
(سبحان ربی العظیم) سے رطب اللسان ہو اگر تجھے اسکی صفت عظمت کے اجزاء مین
سے ایک جزء کی معرفت کا شوق ہو تو یقین جان تجھ مین اسکو حاصل کرنے کی قدرت
نہین ہم پہلے بیان کرچکے ہین کہ عظمت عرش کی صفت ہے جہان انسانی عقول کا پہونچنا
کنہ اور حقیقت عرش کو معلوم کرنا گو اس کے حصول مین سیکڑون برسون کی سعی بلیغ ہو

کوشش شاقہ ہی کیون نہ برداشت کیجاے اور آخر دنیا تک اسی دُھن مین لگا رہے لیکن ہرگز اپنی آرزو مین کامیاب نہین ہو سکتا۔ غور کا مقام ہے کہ جب خداوندی عظمت کے مقابل مین عظمت عرش کو قطرہ اور دریا کی نسبت ہونے کے باوصف اس قطرہ کی ماہیت معلوم کرنے سے انسانی عقول عاجز اور قاصر ہین تو بھلا اس دریاے ناپیدا کنار کی کنہ کو معلوم کرنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے۔ غرضکہ اے انسان اس ارادے مین کامیابی نہین ہو سکتی اور تیری طاقت سے بالکل باہر ہے مقام ہذا کے متعلق اس بارے مین کہ کیون سبحان ربی الاعظم و سبحان ربی العالی نہین فرمایا گیا اور کیون سبحان ربی العظیم و سبحان ربے الاعلی فرمایا گیا بہت سے عجیب و غریب رموز اور اسرار مخفی ہین۔ جنکا اس جگہ قلمبند کرنا مناسب نہین رکوع مین سبحان ربی العظیم پڑھنے کے بعد سیدھا ہو کر بحالت قیام اُن اشخاص کے حق مین جو تیری طرح قیام کیے ہوے تیری سی حمد کر رہے ہین درگاہ صمدی مین باین الفاظ (سمع اللہ لمن حمدہ) التجا کر کیونکہ اپنی ذات کے سوا دوسرون کے حق مین التجا کرنے سے خود تیری ذات کو بھی بہت کچھ دستیاب ہو گا۔ حدیث (لا یزال اللہ فی عون العبد ما دام العبد فی عون اخیہ المسلم) کا یہی مطلب ہے کہ خداے کریم اسوقت تک انسان کا مددگار رہتا ہے جب تک وہ اپنے بھائی مسلمان کا مددگار رہتا ہے اسپر اگر یہ کہا جاے کہ اس جگہ تکبیر کو کیون ترک کیا گیا تو اسکا جواب یہ ہے کہ تکبیر دراصل کبریاء سے ماخوذ ہے جو ہیبت و خوف کو ظاہر کرتا ہے لیکن بخلاف اس کے یہ موقع خوف دلانے کا نہین بلکہ یہ مقام شفاعت ہے اور ان دونون موقع کا باہم کوئی لگاؤ نہین بلکہ ایکدوسرے کے متباین ہین۔ شفاعت سے فارغ ہو کر تکبیر کہکر جھک جا اور صفت علوی کو یاد کر کے (سبحان ربی الاعلی) کو زبان پر جاری کر کیونکہ سجدہ مین رکوع کی نسبت زیادہ تواضع پایا جاتا ہے لہذا سجدے مین زیادتی تواضع کے باعث ذکر ہذا مین لفظ مبالغہ یعنی اعلی استعمال کیا صرف عظیم پر اکتفا نہوئی روایت ہے کہ عرش کے نیچے ایک فرشتہ حزقیل نام ہے خداوند کریم نے اسپر وحی نازل فرمائی کہ اے فرشتے پرواز اختیار کر چنانچہ وہ پہلی پرواز مین تیس ہزار برس کی مسافت اور دوسری اور تیسری پرواز مین بھی اسیقدر مسافت طے کرنے کے باوجود عرش کی ایک جانب سے دوسری جانب تک نہ پہونچ سکا دوبارہ القاء ہوا کہ

اے فرشتے نفخ صور تک بھی اسی طرح اگر پرواز جاری رہے تو بھی عرش کی دوسری طرف تک پہونچنا محال ہوگا اُسوقت فرشتے نے سُبحان ربی الاعلیٰ کہا - تعیین سجدتین چند وجوہ پر مبنی ہے (اول) سجدہ اول ازل کو ظاہر کرتا ہے اور سجدہ ثانی ابد کو - دونون سجدون کے مابین قعود سے ازل وابد کی درمیانی حالت یعنی دنیا کیطرف اشارہ ہوتا ہے کیونکہ بلحاظ ازلی ہونے کے خداوندکریم کا اول لااول قبلہ ہونا ہر ایک کو معلوم ہے - اس غرض کے لیئے سجدہ اول ہوا اسیطرح بلحاظ ابدیت اسکا اخر لا آخر بعدہ ہونا معلوم ہے تو اسواسطے سجدۂ ثانی ہوا - (دوم) کہتے ہین کہ سجدۂ اول سے دنیا کا آخرت مین فنا ہونا مراد ہے اور سجدۂ ثانی سے جلال خداوندی کے ظہور پر آخرت کا فنا ہوجانا مراد ہے - (سوم) سجدہ اول تو فناء الکل فی نفسہا کا سجدہ ہے اور دوسرا سجدہ اس امر کا ہے کہ خداوندکریم نے سب کو باقی رکھا ہے (کل شئی ہالک الا وجہہ) ظاہر کرتا ہے کہ عالم ارواح خداوندکریم کا منقاد ہے جیساکہ فرمایا (الاله الخلق والامر) (چہارم) جسقدر ہمین خداوندکریم نے اپنی ذات وصفات کی معرفت عطا فرمائی ہے سجدۂ اولیٰ سے اُسکا شکر ادا کیا جاتا ہے اور سجدۂ ثانی عجز وخوف کو ظاہر کرتا ہے یعنی خداوندکریم کے جلال وکبریائی کے ان حقوق کو پورا پورا ایفا کرنے مین کوتاہی واقع ہونے سے سزا کا خوف اور انہین ادا کرنے سے عاجز اور قاصر ہونے کا اظہار ہے عام طور پر عظمت سے جثہ کا بڑا ہونا اور علو سے جہت کی بلندی اور کبر سے درازی مدت مراد لیجاتی ہے - لیکن یزدانی ان سب سے پاک اور منزہ ہے - وہ عظیم ہے لیکن جثہ نہین رکھتا - عالی ہے مگر جہت سے پاک کبیر ہے لیکن مدت سے منزہ اور اُسکی ذات مین ان امور کا وجود کیسے ممکن ہے حالانکہ وہ فرد یکتا ہے تو جثہ کہان اس مین حجم موجود نہین پھر عالی بالجہت ہونا کیسے وہ تو جہت سے پاک ایسی حالت مین اُسکا کبیر بالمدت ہونا کیسے ہوسکتا ہے - مدت ساعۃ بعد ساعۃ تغیر کو قبول کرنے والی چیز ہے اور ایسی چیز محدث ہوتی ہے اور محدث کو حادث کرنے والے کا وجود حادث شدہ چیز سے پہلے ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ ذات کبیر بمدت نہین ہوسکتی - اور وہ مکان سے بالاتر ہے مگر نہ بوساطت مکان - زمان سے پہلے ہے مگر نہ بوساطت زمان عظمت کی کبریائی اسکی کبریائی ہے اُس کے علو کی عظمت اُس کی عظمت ہے اُس کے جلال کا علو اُس کا علو ہے

وہ تو تخیلات کی مناسبات اور محسوسات کی مشابہتون سے پاک ہے وہ تمام توہمات و تخیلات سے بالاتر اور مدح کرنے والون کی مدح سے زیادہ ممدوح اور تمجید کرنے والون کی تمجید سے زیادہ فائق ہے۔ تو اے انسان جسوقت حس تیرے سامنے کوئی مثال پیش کرے اسوقت اللہ اکبر کا نعرہ لگا اور تیرا خیال اگر کوئی شکل پیش کرے تو (سبحانک اللھم) پڑھ اور تفریغ کی کیچڑ مین اگر تیری طلب کا پاؤن پھسل جاے تو (وجہت وجھی للذی فطر السمٰوات والارض) پڑھ۔ اگر تیری روح عزت وجلال کے میدانون مین تیز گام ہوتی ہوئی صفات علیا اور اسماے حسنیٰ تک ترقی کرتی ہوئی پہونچ جاے اور سطح لوح پر مکتوبات قلم کے آثار کو دیکھے اور مقربین کی تسبیحات کو سنکر بے حس وحرکت ہو جائے تو ان احوال کو مشاہدہ کرنے کے وقت (سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین) پڑھا کر۔

فصل ساتوین

الحمد للہ رب العالمین کے نکات۔ اور سورہ ہذا مین پانچ اسماء کو ذکر کرنیکے فوائد کے بیان مین

الحمد للہ رب العالمین مین چار نکات ہین۔ (نکتہ اول) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے خداوند کریم سے سوال کیا حمد کرنے والے کی کیا جزا ہے۔ جواب آیا کہ شکر کا آغاز اور انجام الحمد للہ سے ہوتا ہے اہل تحقیق اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہین کہ چونکہ افتتاح شکر الحمد للہ سے ہونے کے باعث اسکا خاتمہ بھی اسی کلمہ پر کیا گیا اور چونکہ کلمہ مذکور سے شکر ختم ہوتا ہے لہذا اہل جنت کے کلام کا خاتمہ بھی اسی پر کیا گیا جیسا کہ فرمایا (وآخر دعواہم ان الحمد للہ رب العالمین) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا خداوند کریم نے نعمت کو اپنے سابق علم کے محفوظ ذخیرہ سے پیدا کر کے علم کو اسکا نفس فہم کو اسکی روح زہد کو اسکا سر حیاء کو اسکی آنکھین حکمت کو اسکی زبان بھلائی کو اسکے کان شفقت

دی کو دل مہربانی کو اسکا فعل اور صبر کو اُسکا شکم قرار دیا ہو۔ نے ک
نے اپنے کلام کو اس طرح شروع کیا اب تعریفین اسی ذات کی
ہین جسکا نہ کوئی شریک نہ ہمسر نہ مثل ہے اور وہ ذات پاک ایسی
کے مقابلہ مین تمام اشیاء ذلیل و خوار اور محض ہیچ ہین۔ خداوند کر
عزت و جلال کی قسم ہے کہ مین نے کوئی چیز نہین پیدا کی جو مجھے تجھ
ہو۔ علاوہ اُس کے آدم علیہ السلام سے روایت ہے کہ آپ نے چھینک
فرمایا اور یہی آپ کا پہلا کلام تھا۔ تمہید بالا کے بعد اب مین یہ کہتا ہو
سے پہلی مخلوق عقل تھی اور سب سے آخر حضرت آدم علیہ السلام پ
مین معلوم ہو چکا کہ عقل کا پہلا کلام الحمد للہ تھا اسیطرح آدم علیہ السلام
تھا اس سے معلوم ہوا کہ تمام مخلوق کی پیدائش کا افتتاح اور انجا
اسی کلمہ پر ہوا ایسے حالات کے موجود ہونے سے یہ امر نہایت ضرور
کی ابتدا بھی اسی کلمہ سے کیجاتی۔ لہذا قرآن مجید الحمد للہ رب العالمین
کیا۔ علاوہ اس کے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خداوند کریم کا بھی پہلا کلا
انبیاء علیہم السلام کے آخری پیغمبر رسول کریم حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ
تو اول و آخر دونون مین مناسبت کا ہونا ضروری تھا لہذا خداوند
پر نازل کردہ کتاب کا افتتاح الحمد للہ سے کیا بنا بر علی ہذا احمد سے دوا
وضع کر کے ان دونون کو آپ کا نام ہونا تجویز فرمایا اسی واسطے آنحض
امی نے فرمایا مین آسمانون مین تو احمد ہون اور زمین مین محمد یعنی س
خدا کی تحمید کرتے ہین لیکن آپ ان سب سے زیادہ حمد کرنے والے
کریم زمین کے رہنے والون کی تعریف کرتا ہے جیسا کہ فرمایا (فاولئک
لیکن آپ سب سے زیادہ حمد کئے گئے (محمد) ہین۔ (نکتہ دوم) ن
حاصل ہونے کے وقت حمد کیجاتی ہے ورنہ نہین حمد چونکہ تمام کلمات
تو ضروری ہے کہ تمام افعال اور احکام مین سے پہلا فعل اور حکم رحم
ہذا فرمایا (سبقت رحمتی غضبی) یعنی میری رحمت میرے غضب پر
(نکتہ سوم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام احمد ہے جس

تمام حمد کرنے والون مین سے بہن زیادہ کرنے والا ہون اور چونکہ نعمت باعث ہوتی ہے حمد
کی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بہ نسبت تمام کے آپ کو زیادہ انعامات ملتے تھے اور اسیطرح
نزول رحمت بھی آپ پر زیادہ تھی لہذا فرمایا (وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین)۔
(نکتہ چہارم) خداوند کریم کے اسمار مین رحمان اور رحیم بھی دو نام ہین جو رحمت سے مشتق
اور صیغہ مبالغہ کے ہین اسیطرح اس کے رسول کے بھی دو نام احمد اور محمد ہین لیکن
دراصل ان دونون نامون کا ماخذ بھی رحمت ہی ہے - کیونکہ ہم بیان کر چکے ہین کہ حصول
حمد کے لیئے اولاً حصول رحمت ازبس ضروری ہے ان دونون مین شرط و مشروط کا تعلق
ہے - تو معلوم ہوا کہ احمد و محمد دراصل ارحم و مرحوم کی جگہ ہین علاوہ ان کے بعض روایتون
سے آپ کے تین اور نام معلوم ہوتے ہین یعنی حمد - حامد - اور محمود اب آپ کے پانچ
نام ہوے جن سے رحمت مفہوم ہوتی ہے - اس کے بعد اب مین یہ کہتا ہون کہ خداوند کریم
نے فرمایا (نبئ عبادی انی انا الغفور الرحیم) آیت ہذا مین نبیؑ کے مخاطب رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم ہین جسکو عباد سے پہلے بیان کیا گیا ہے اور عبادی کی (ی) ضمیر کی ہے
جس کا مرجع اللہ ہے اور انی کی (ی) اور (انا) ان دونون کا مرجع بھی اللہ ہی ہے الغفور
الرحیم یہ دونون صفتیں خدا کی ہین تو آیت ہذا مین پانچ الفاظ ہین جو ذات رحیمی و کریمی
پر دال ہین - قیامت کے دن جب انسان چلیگا تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم مع
پانچون نامون کے اس کے آگے ہونگے اور اسمار خداوندی مین سے پانچ نام جو رحمت
پر دال ہین اس کے پیچھے ہونگے - اور (وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین) سے رحمت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کثرت مفہوم ہوتی ہے اور (رحمتی وسعت کل شئ)
سے خداے تعالے کی رحمت کا غیر متناہی ہونا معلوم ہوتا ہے - تو عقل اس امر کو روا
رکھتی ہے کہ ان دنش بحر ہاے رحمت کے موجود ہوتے ہوے گنہگار محروم و مایوس
از رحمت چھوڑا جاے ہرگز نہین -
سورت ہذا مین خداوند کریم کے پانچ اسمار موجود ہین اور ان مین بہت سے نکات
مخفی ہین (نکتہ اول) سورۂ فاتحہ مین اُن امور کو بیان کیا گیا ہے جن مین سے پانچ
امور صفات ربوبیت سے علاقہ رکھتی ہین یعنی - اللہ رب - رحمان - رحیم اور مالک
باقی پانچ متعلق ہین صفات عبودیت کے یعنی عبودیت استعانت - طلب ہدایت

طلب استقامت اور طلب نعمت جیساکہ فرمایا (صراط الذین انعمت
قسمون مین بلحاظ تعداد باہمی مطابقت پیدا ہوگئی جسکی تقریر اسطرح
ہے۔ (ایاک نعبد) کیونکر تو معبود ہے (ایاک نستعین) کیونکر تو رب
المستقیم) اس لئے کر تو رحمان ہے (وارزقنا الاستقامۃ) ہمین است
کیونکر تو رحیم ہے (وافض علینا سجال نعمک وکرمک) ہمین انعام واکر
تو روز جزا کا مالک ہے۔

(نکتہ دوسرا) انسان پانچ چیزون سے مرکب ہے۔ بدن۔ نفس
نفس غضبیہ۔ جوہر ملکی وعقلی۔ تو خداوند کریم نے اپنے پانچون اسما
پانچون اشیاء پر ڈالکر انہین منور کردیا اور ان کے ضررون سے ا
اسم اللہ کا عکس روح ملکی وعقلی وقدسی پر پرتو افگن ہوا فوراً اخض
کرکے اسکی اطاعت اور فرمانبرداری مین مصروف ہوگیا جیساکہ
القلوب) یقین رکھو کہ اللہ کا ذکر دلون کو مطمئن بناتا ہے۔ اسم رب
نفس شہوانی استقدر متاثر ہوا کہ اسے نافرمانیون کے چھوڑنے اور
اقتدار کے سوا کوئی چارہ نظر نہ آیا جو دو اجزاء قہر اور لطف سے مر
کی روشنی نفس غضبیہ سبعیہ پر پڑی سے النور اُس نے اپنی خاصیت
سلامت روی اختیار کی۔ نفس شہوانیہ پر اسم رحیم کا پرتو پڑا تو اُس
الطیبات) پر کاربند ہوا نرمی اختیار کی اور سیرتابی احکام کی عاد
اور مباح اشیاء کو اپنے استعمال مین لانے لگا اور حسب اقتضا
یوم الدین) کے قہر کا اثر اجساد وابدان پر ڈالا تو وہ اسیوقت اس
خوفزدہ ہوگیا غرضکہ انسانی ترکیب کے پانچون اجزاء خداوند کریم کے
سے منور ہوچکے تو فوراً جنت کے دروازے مفتوح اور دوزخ
ہوگئے تقریر بالا سے معلوم ہوگیا کہ ان پانچون اجزا کی ابتدا رجوع
نے اطاعت قبول کرتے ہوئے (ایاک نعبد) کا نعرہ بلند کیا۔ نفوس
قبول کی تو بالفاظ (ایاک نستعین) ترک لذائذ اور شہوات سے
کا خواستگار رہوا۔ نفوس غضبیہ نے اطاعت اختیار کرتے ہوئے (ا

فبعزتنا) کی التجا کی نفس شیطانی اطاعت کا قلادہ پہنے ہوئے استقامت اور دین خداوندی سے منحرف نہ ہونے کی درخواست بالفاظ (اہدنا الصراط المستقیم) پیش کی۔ روح ملکی عہدی نے تواضع اور خضوع اختیار کرتے ہوئے ارواح مقدسہ عالیہ مطہرہ کی صحبت اور ہمنشینی مانگی اور یہ کہا (صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین)

(نکتہ تیسرا) رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام کی بنا ر پانچ امور پر رکھی گئی ہے اول اس امر کا یقین کرنا کہ خدا ایک ہے اسکا کوئی شریک نہیں وہی اکیلا معبود ہے اور خاتم الانبیاء محمد اللہ کے رسول ہیں دوسرے نماز پڑھنا تیسرے زکوٰۃ دینا چوتھے حج کرنا پنجم ماہ رمضان مبارک میں روزے رکھنا۔ تو اسم اللہ کے نور کی روشنی سے امر اول کا یقین حاصل ہو جاتا ہے رب کے پرتو سے امر ثانی کیونکہ رب ماخوذ ہے تربیت سے اور انسان کے ایمان کو نماز پرورش کرتی ہے اسم رحمان کے شعاع سے امر ثالث ملجاتا ہے کیونکہ رحمان رحمت کا مبالغہ ہے اور زکوٰۃ کا ادا کرنا مرف فقیروں محتاجوں پر مہربانی کرنے پر مبنی ہے اسم رحیم کے چمکارے کے باعث امر چہارم دستیاب ہو جاتا ہے کیونکہ روزہ داری سے انسان کو بھوک کی تکلیف کا اندازہ ہو جاتا ہے تو اسوقت ناداروں اور محتاجوں کی احتیاج اور ضرورت کو رفع کرتا ہے علاوہ اس کے روزہ سے محسوسات سے لذت نہیں حاصل کر سکتا اسکا فائدہ یہ ہوگا کہ موت کے وقت دنیا کی لذتوں کو چھوڑنا اسے چنداں دشوار نہ ہوگا (مالک یوم الدین) کی تجلی سے پانچواں امر ملجاتا ہے کیونکہ حج کا لازمی نتیجہ ترک وطن اور عیال و اطفال کی مفارقت ہے یہ تو سفر قیامت کے سفر سے بالکل ملتا جلتا ہے نیز حاجی برہنہ سر و پا اور برہنہ بدن چلتا ہے اور اسیطرح قیامت کے دن صورت ہوگی۔ غرضکہ حج اور سفر قیامت کے مابین بہت سی مناسبتیں اور مشابہتیں بے اندازہ ہیں۔

(نکتہ چوتھا) قبلہ کے پانچ نام ہیں بیت المقدس۔ کعبہ۔ بیت المعمور۔ عرش اور الٰہی جلال کی درگاہ۔ خداوند کریم نے اپنے پانچوں اسماء ان پر تقسیم کر دیے۔

(نکتہ پانچواں) حواس پانچ ہیں انمیں سے حس بصری کو تو (فاعتبروا یا اولی الابصار) سے تادیب اور سامعہ کو (الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ) کی۔ ذائقہ کو (یا ایہا الرسل کلوا من الطیبات واعملوا صالحا) کی شمی حس کو (انی لاجد ریح یوسف لولا ان

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] سے [illegible]

[illegible] ہے [illegible]

[illegible] سے [illegible]

[illegible] ہے [illegible]

[illegible] ہیں ایک [illegible] اور آخروں سے [illegible]

[illegible] سے [illegible] ہیں [illegible]

[illegible]

[illegible] سے [illegible]

[illegible] ہے [illegible]

[illegible] ہے [illegible]

[illegible] سے [illegible]

[illegible] سے [illegible]

[illegible] ہے کہ ان پانچوں [illegible]

[illegible]

[illegible] سے [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اگر بالصراحت ذکر کیا جاتا تو اس

ہوتا ہے کھلا کبھی نہین رکھا جاتا

پانچون اذکار کے مبادہوے

کا رحمان مبدأ ہے لا الہ الا اللہ کا

ہوسکتی ہے جسمین کمال قدرت اور کمال رحمت کا وصف موجود ہو اور رحمان سے یہی معنے ہین۔ رحیم مبدأ ہے اللہ اکبر کا جس کے یہ معنی ہین کہ اپنے ضعیف بندون پر رحم نہ کرنے سے اللہ بالاتر ہے اور (مالک یوم الدین) مبدأ ہے (لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم) کا اور یہ اس لیئے کہ ملک اور مالک کہلانے کا وہی مستحق ہوسکتا ہے جس کے ارادون کے خلاف کوئی بھی صدور افعال و اعمال کی طاقت نہ رکھتا ہو۔ واللہ اعلم

فصل آٹھوین

اِس امر کے ثبوت مین کہ کیون بسم اللہ الرحمن الرحیم مین تین اسمار رکھے گئے ہین

اور اس مین چند وجوہ ہین۔ (وجہ اول) بلا ریب یہ امر محقق ہے کہ خداوند کریم مخلوقات کی عقول کو صیقل کر کے منور کردیتا ہے لیکن تین صورتون سے جلوہ دار ہوتی ہین۔ ایک تو یہ کہ وہ ذات اپنے افعال اور آیات کے ذریعہ انہین جلوہ دار بناتا ہے دوم بذریعہ صفات سوم بوساطت ذات خود۔ بعض نے لکھا ہے کہ عوام الناس کی عقول کو آیات اور افعال کے ذریعہ صیقل کیا جاتا ہے جیساکہ فرمایا (ومن آیاتہ الجوار فی البحر کالاعلام) دوسری جگہ فرمایا (ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنہار لآیات) اور اولیار کی عقول کو بذریعہ صفات خود جیساکہ فرمایا (یتفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت ہذا باطلا) اور بلند پایہ انبیار اور ملائکہ کے سردارون کی عقول کو بوساطت اپنی ذات کے روشن کرتا ہے جیساکہ فرمایا (قل اللہ ثم ذرہم فی خوضہم یلعبون) تمہید بالا کے بعد اب مین یہ کہتا ہون کہ تم اسمار مین سے لفظ اللہ عزو

[illegible]

فصل نویں

اس امر کے ثبوت میں کہ سورۂ فاتحہ پانچ اسما کو یوں شامل ہے

[illegible]

الدین۔ تو یاد رکھنا چاہیے کہ آغاز حالات انسانی کے لیئے ر
والست بربکم قالوا بلیٰ) اور صفت رحمانی درمیانی حالہ
رات کے لیئے صفت ملکی (مالک یوم الدین) ہے جیساکہ
لِلہ الواحد القہار)۔ واللہ اعلم بالصواب وہو الہادی

تمت بالخیر

مطبوعہ محمدیہ پریس لاہور۔